10

اسلامی علوم کا تعارف

فلسفہ

آیت اللہ شہید استاد مرتضیٰ مطہریؒ

شہید مطہری فاونڈیشن

علم الفلسفہ

شہید آیت اللہ مرتضیٰ مطہری

سید محمد عسکری

سیٹنگ قلب علی سیال

معراج کمپنی

LG-3بیسمنٹ میاں مارکیٹ غزنی سٹریٹ اُردو بازار لاہور

عرض ناشر

’’شہید مطہری فاؤنڈیشن‘‘دینی مواد کی اشاعت کےسلسلہ میں نیا ادارہ تشکیل دیا گیاہے۔ادارے کا مطمع نظر عوام کو بہتر اور سستے ترین انداز میں دینی مواد بذریعہ کتب اور انٹرنیٹ فراہم کرنے کا پروگرام ہے۔ اللہ تعالیٰ ادارہ ھذا کو اس عظیم کا م کی انجام دہی کیلئے بھر پور وسائل عطافرمائے۔

زیرِ نظرکتاب ’’علم الفلسفہ ‘‘ شہید آیت اللہ مرتضیٰ مطہری کی سعیٔ جمیل کا نتیجہ ہے۔لفظ فلسفہ اصطلاحی لفظ ہے اور اس کے متعدد گوناگوں اصطلاحی معنی ہیں۔ فلاسفہ کے مختلف گروہوں نے اپنے طور پر فلسفہ کی مخصوص تعریف بیان کی ہے۔ لیکن تعریفوں اور تعبیروں کا یہ اختلاف کسی ایک حقیقت سے مربوط نہیں ہے۔ ہر گروہ نے اس لفظ کو ایک خاص معنی میں استعمال کیا ہے اور اپنے منظورنظر اسی مخصوص معنی کی تعریف کی ہے۔ کتابِ ھذا میں اسی طرح کی بحثیں ہیں قارئین حضرات اس سے استفادہ کریں۔

ادارہ ھذانے اس کتاب کے موضوعات کو مختلف ایرانی ویب سائٹ سے ڈاؤن لوڈ کیاہے۔کتاب کو پاکستان کی عوام کے پسندیدہ خط ،فونٹ اور انداز میں پیش کیا جارہا ہے۔ اللہ تعالیٰ نیٹ پر آپ لوڈ کرنے والوں کی توفیقاتِ خیر میں اضافہ فرمائے۔اُمید ہے آپ ادارہ ہذا کی اس کوشش کو بھی قدر کی نگاہ سے دیکھیں گے۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔والسلام

شہید مطہری فاؤنڈیشن

سبق نمبر١

فلسفہ کیا ہے؟

(١)

فلسفہ میں سب سے پہلے جس چیز کا جاننا ضروری ہے، وہ یہ ہے کہ فلسفہ ہے کیا؟ چونکہ اس سوال کے جواب میں بحثوں کو خلط ملط کردیا گیا ہے، لہٰذا ہم اس کا جواب دینے سے پہلے یہاں بطور مقدمہ کچھ چیزیں بیان کیے دیتے ہیں، جنہیں عام طور سے منطق کی کتابوں میں بیان کیا جاتا ہے۔

تعریف لفظی و تعریف معنوی

اہل منطق کہتے ہیں جب کسی شئے کی ماہیت کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے تو اس کے موارد مختلف ہوتے ہیں۔ سوال، کبھی لفظ کے مفہوم و معنی کے متعلق ہوتا ہے۔ یعنی جب ہم پوچھتے ہیں فلاں چیز کیا ہے؟ تو مورد سوال خود وہی لفظ ہوتا ہے اور یہ معلوم کرنا ہوتا ہے کہ اس لفظ کے لغوی یا اصطلاحی معنی کیا ہیں۔ فرض کیجیے کسی کتاب میں لفظ ''ہدہد'' نظر آجاتا ہے جس کے معنی سے ہم ناواقف ہیں۔ چنانچہ دوسرے شخص سے استفسار کرتے ہیں کہ ''ہدہد'' کیا ہے؟ وہ جواب دیتا ہے: ''ہدہد'' ایک پرندے کا نام ہے۔ یا مثلاً منطقیوں کی عبارت میں لفظ ''کلمہ'' نظر آجاتا ہے۔ دوسرے شخص سے سوال کرتے ہیں، منطقیوں کی اصطلاح میں کلمہ کیا ہے؟ وہ جواب دیتا ہے: ''کلمہ'' منطقیوں کی اصطلاح میں وہی ہے جسے نحویوں کی اصطلاح میں ''فعل'' کہا جاتا ہے۔ بدیہی ہے کہ لفظ و معنی کا رابطہ، قرار دادی و اصطلاحی رابطہ ہے، چاہے وہ اصطلاح عام ہو یا اصطلاح خاص۔

اس قسم کے سوالوں کے جواب کے لیے یا مقامات استعمال کی جستجو کرنی چاہیے اور یا لغت کی کتابوں کو کھنگالنا چاہیے۔ ممکن ہے اس قسم کے سوالوں کے جواب متعدد ہوں اور سب صحیح بھی ہوں۔ کیونکہ ممکن ہے ایک ہی لفظ مختلف عرف اور ماحول میں الگ الگ معنی رکھتا ہو۔ مثلاً ایک

لفظ اہل منطق و فلسفہ کے عرف میں کوئی خاص معنی رکھتا ہو لیکن وہی لفظ اہل ادب کے عرف میں دوسرا معنی رکھتا ہو۔ جیسے لفظ ’’کلمہ‘‘ علمائے ادب کے عرف میں ایک معنی رکھتا ہے، لیکن عرف منطق میں اس سے مختلف دوسرا معنی رکھتا ہے۔ یا لفظ ’’قیاس‘‘ منطقیوں کی اصطلاح میں ایک معنی کا حامل ہے لیکن فقہاء اور اصولیوں کی اصطلاح میں اس سے دوسرے معنی مراد لیے جاتے ہیں۔

جب ایک لفظ کے مختلف معنی ہوں تو ایسے موقع پر کہنا چاہیے کہ اس لفظ کے فلاں اصطلاح میں یہ معنی ہیں اور فلاں اصطلاح میں وہ معنی ہیں۔ اس قسم کے سوالات کے جوابات کو ’’تعریف لفظی‘‘ کہتے ہیں۔

لیکن بعض اوقات مورد سوال، لفظ کا معنی نہیں ہوتا ، بلکہ حقیقت معنی کے متعلق سوال ہوتا ہے۔ لفظ کا معنی نہیں پوچھنا چاہتے، معنی معلوم ہے لیکن اس کی کنہ و حقیقت مجہول ہے۔ لہٰذا سوال کی کنہ و حقیقت کے بارے میں کرتے ہیں۔ مثلاً اگرسوال کریں: ’’انسان کیا ہے؟‘‘ تو یہ مقصد نہیں ہے کہ لفظ انسان کس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ ہم سب جانتے ہیں کہ لفظ انسان، اسی دو پائوں پر چلنے والے، متکلم و مستقیم القامت ایک خاص قسم کے موجود کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ بلکہ سوال یہ ہے کہ انسان کی حقیقت و ماہیت کیا ہے؟ بدیہی ہے کہ اس قسم کے سوال کا صحیح جواب ایک سے زیادہ نہیں ہوسکتا۔ ممکن نہیں کہ اس کے جواب متعدد ہوں اور سب صحیح ہوں۔ اس قسم کے سوال کے جواب کو ’’تعریف حقیقی‘‘ کہتے ہیں۔

تعریف لفظی، تعریف حقیقی سے مقدم ہے۔ پہلے لفظ کا معنی مشخص و معلوم ہوجانا چاہیے پھر اس معنی کی حقیقی تعریف کی جانی چاہیے ورنہ مغالطہ اور بے جا بحث کا باعث ہوگا۔ کیونکہ اگر کسی لفظ کے لغوی یا اصطلاحی اعتبار سے متعدد معنی ہوں اور اس کے معنوی تعدد سے غفلت برتی جائے تو ممکن ہے ہر گروہ کسی خاص معنی کو مراد لے کر اسی کی تعریف کرے اور اس نکتہ سے غافل ہو کہ جو معنی اس نے مراد لیا ہے وہ اس معنی سے قطعی مختلف ہے جو دوسرے گروہ نے مراد لیا ہے اور وہ اس سلسلے میں خواہ مخواہ لڑرہے ہیں۔

کسی لفظ کے معنی اور اس کی حقیقت کے درمیان تمیز نہ کرنا اکثر اس اشتباہ کا باعث بن جاتا ہے کہ لفظ کے معنی میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کو حقیقی معنی کی تبدیلی سمجھ بیٹھتے ہیں۔ مثلاً ممکن ہے کوئی لفظ ابتداء میں معنائے ’’کل‘‘ میں استعمال ہوتا رہا ہو لیکن بعد میں اصطلاح

بدل جائے اور بعینہ وہی لفظ ’’کل‘‘ کے بجائے اس معنائے ’’کل‘‘ کے ’’جزو‘‘ میں استعمال ہونے لگے۔ اگر معنائے لفظ کو حقیقت معنی سے جدا نہ رکھا جائے تو یہی سمجھا جائے گا کہ درحقیقت خود اس ’’کل‘‘ کا ’’تجزیہ‘‘ ہوگیا ہے۔ جبکہ اس ’’کل‘‘ میں کسی قسم کی تبدیلی رونما نہیں ہوئی ہے۔ بلکہ اس ’’کل‘‘ کے معنی میں استعمال ہونے والےلفظ نے اپنی جگہ بدل دی ہے اور ’’کل‘‘ کے جزو میں استعمال ہونے لگا ہے۔

اتفاق سے فلسفہ میں تمام مغربی فلاسفہ اور ان کے مشرقی مقلدین اس غلطی کے مرتکب ہوئے ہیں۔ اگر توفیق شامل حال رہی تو شاید آئندہ اسباق میں اس سلسلے میں مزید توضیح پیش کرسکوں۔

لفظ فلسفہ اصطلاحی لفظ ہے اور اس کے متعدد گوناگوں اصطلاحی معنی ہیں۔ فلاسفہ کے مختلف گروہوں نے اپنے طور پر فلسفہ کی مخصوص تعریف بیان کی ہے۔ لیکن تعریفوں اور تعبیروں کا یہ اختلاف کسی ایک حقیقت سے مربوط نہیں ہے۔ ہر گروہ نے اس لفظ کو ایک خاص معنی میں استعمال کیا ہے اور اپنے منظورنظر اسی مخصوص معنی کی تعریف کی ہے۔

ایک گروہ جسے فلسفہ کہتا ہے، دوسرا گروہ اسے فلسفہ نہیں سمجھتا یا سرے سے اس کی قدروقیمت اور اہمیت ہی کا منکر ہے یا اسے کسی دوسرے نام سے یاد کرتا ہے اور پھر اسے کسی دوسرے علم کا جزء سمجھتا ہے۔ لہٰذ افطری سی بات ہے کہ ہر گروہ کی نظر میں دوسرا گروہ فلسفی نہیں سمجھا جائے گا۔ اسی لیے اس سوال کے جواب میں کہ فلسفہ کیا ہے؟ ہم کوشش کریں گے کہ مختلف اصلاحات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کو جواب دیں۔ اس سوال کا جواب پہلے ہم اسلامی فلاسفہ کے نقطہ نظر سے دیں گے۔ اس کے بعد دیگر فلاسفہ کا نظریہ پیش کریں گے۔ لیکن ان سب سے پہلے اس لفظ کی لغوی بحث ضروری ہے۔

لفظ فلسفہ

اس لفظ کی اصل یونانی ہے۔ یونانی اور قدیم یونان کی علمی تاریخ سے آشنا تمام قدیم و جدید علماء کا کہنا ہے:

لفظ فلسفہ عربی زبان میں یونانی لفظ ’’فیلوسوفیا‘‘ کا مصدر جعلی ہے۔ لفظ ’’فیلوسوفیا‘‘ دولفظوں سے مرکب ہے۔ ’’فیلو‘‘ و ’’سوفیا‘‘ فیلو کے معنی دوستی اور سوفیا کے معنی علم ہیں۔ پس فیلوسوفیا کے معنی محبت

علم ہیں۔ افلاطون نے سقراط کو ’’فیلوسوفس‘‘ یعنی دوستدار علم کہا ہے۔

سقراط سے پہلے ایک گروہ وجود میں آیا جو اپنے آپ کو ’’سوفیست‘‘ (سوفسطائی) یعنی دانشور کہتا تھا۔ یہ گروہ انسان کے ادراک کو حقیقت وواقعیت کا معیار سمجھتا تھا اور اپنے استدلال میں مغالطہ سے کام لیتا تھا۔ رفتہ رفتہ سوفیست، اپنا اصلی مفہوم کھو بیٹھا اور مغالطہ کرنے والے معنی میں استعمال ہونے لگا اور ’’سوفسطائیت‘‘ مغالطہ دینے کا مترادف بن گیا۔ لفظ ’’سفسطہ‘‘ عربی زبان میں اسی ’’سوفیست‘‘ کا مصدر جعلی ہے جو آج ہمارے درمیان مغالطہ دینے اور فریب سے کام لینے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

سقراط اپنی تواضع و انکساری اور شاید سوفسطائیوں کی صف سے اپنے کو الگ رکھنے کے پیش نظر خود کو ’’سوفیست‘‘ یا دانشور کہلانا پسند نہ کرتا تھا۔ اسی لیے اس نے خود کو فیلسوف یعنی علم دوست کہا اور رفتہ رفتہ سوفیست کے برخلاف، جو دانشور کے مفہوم سے مغالطہ دہندہ کے معنی میں تبدیل ہوچکا تھا، لفظ ’’فیلسوفیا‘‘ علم دوست کی بجائے دانشور کے معنی میں اور فلسفہ علم و دانش کے معنی میں بولا جانے لگا۔ چنانچہ لفظ فیلسوف اصطلاح کے طور پر سقراط سے پہلے کسی شخص کے لیے استعمال نہیں ہوا ہے اور نہ ہی سقراط کے فوراً بعد کسی کے لیے استعمال ہوا۔ اس زمانہ میں لفظ فلسفہ کا بھی کوئی واضح مفہوم نہ تھا۔ کہتے ہیں کہ ارسطو نے بھی اس لفظ کو استعمال نہیں کیا ہے۔ فلسفہ اور فیلسوف کی اصطلاح بعد میں رائج ہوئی ہے۔

مسلمانوں کی اصطلاح میں

مسلمانوں نے یہ لفظ یونان سے لیا اور عربی لباس پہنا کر اس پر مشرقی رنگ چڑھا دیا اور اسے بطور مطلق تمام عقلی علوم کے لیے استعمال کرنے لگے۔

فلسفہ مسلمانوں کی عام اصطلاح میں کسی خاص فن یا مخصوص علم کا نام نہیں ہے بلکہ لغت، نحو، صرف معانی، بیان، بدیع، عروض، تفسیر، حدیث اور فقہ وغیرہ جیسے نقلی علوم کے مقابلے میں تمام عقلی علوم کو فلسفہ کہتے تھے اور چونکہ یہ لفظ ایک وسیع معنی رکھتا تھا لہٰذا فیلسوف یا فلسفی اسے کہتے ہیں جو اس زمانے کے تمام عقلی علوم کا ماہر ہوتا تھا۔ اس میں الٰہیات و ریاضیات، طبیعیات، سیاسیات، اخلاقیات اور منزلیات

سبھی شامل تھے۔ اسی وجہ سے کہتے تھے: ’’جو شخص فلسفی ہوجاتا ہے وہ اس عینی و خارجی دنیا کی طرح خود ایک علمی دنیا بن جاتا ہے۔‘‘

مسلمان جب علوم کے سلسلے میں ارسطوئی تقسیم کو بیان کرتے تھے تو لفظ فلسفہ یا حکمت استعمال کرتے تھے۔ وہ کہتے تھے فلسفہ (یعنی عقلی علم) دو قسم کا ہے: نظری و عملی۔

فلسفہ نظری وہ ہے جو اشیاء کے بارے میں جیسی وہ ہیں، بحث کرتا ہے اور فلسفہ عملی وہ ہے جو انسان کے افعال کے بارے میں جیسا انہیں ہونا چاہیے، بحث کرتا ہے۔ فلسفہ نظری کی تین قسمیں ہیں:

الٰہیات یا فلسفہ علیا۔ ریاضیات یا فلسفہ وسطی۔ طبیعیات یا فلسفہ سفلی۔ الٰہیات دو فنون پر مشتمل ہے: امورعامہ اور الٰہیات بمعنائے اخص۔

ریاضیات کے چار شعبے ہیں اور ان میں سے ہر ایک مستقل علم ہے: حساب۔ ہندسہ۔ ہیئت۔ موسیقی۔

طبیعیات کی بھی بہت سی قسمیں ہیں۔ فلسفہ عملی، علم اخلاق، علم تدبیر منزل اور علم سیاست مدن میں تقسیم ہوتا ہے۔

پس کامل فلسفی وہی ہوگا جو ان تمام علوم پر دسترس رکھتا ہو۔

فلسفۂ حقیقی یا علم اعلیٰ

مسلم فلسفیوں کی نگاہ میں فلسفہ کے متعدد شعبوں میں سے ایک شعبہ دیگر تمام شعبوں پر ایک خاص امتیاز رکھتا ہے اور گویا ان سب سے افضل و برتر ہے۔ وہ وہی شعبہ ہے جسے فلسفہ اولیٰ، فلسفہ علیا، علم اعلیٰ، علم کل، الٰہیات اور مابعد الطبیعہ (Metaphysics) کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ تمام علوم پر اس علم کا ایک امتیاز یہ ہے کہ قدماء کے خیال میں یہ علم، دوسرے تمام علوم سے زیادہ برہانی اور یقینی ہے۔ دوسرے یہ کہ اس علم کی تمام علوم پر حکمرانی ہے اور درحقیقت تمام علوم کا بادشاہ ہے کیونکہ تمام علوم اس کے کلی طور پر محتاج ہیں جبکہ وہ دیگر علوم کا کلی طور پر محتاج نہیں ہے۔ تیسرا امتیاز یہ ہے کہ یہ دوسرے تمام علوم سے زیادہ عمومیت و کلیت کا حامل ہے۔ ان فلسفیوں کے خیال میں حقیقی فلسفہ

یہی علم ہے۔ اس لیے بعض اوقات لفظ فلسفہ خاص طور پر اسی علم کے لیے استعمال ہوا ہے۔ لیکن ایسا کم ہی ہوا ہے۔

پس، قدیم فلسفیوں کے نقطہ نظر سے لفظ فلسفہ دومعنی میں استعمال ہوتا تھا: ایک مشہور معنی جو بطور مطلق علم معقول سے عبارت ہے، جس میں تمام غیرنقلی علوم شامل ہیں۔ دوسرا غیرمشہور معنی جو علم الٰہی یا فلسفہ اولیٰ سے عبارت ہے اور فلسفہ نظری کے تین شعبوں میں سے ایک ہے۔

لہٰذا اگر اصطلاح قدماء کے مطابق فلسفہ ی تعریف کرنا چاہیں اور مشہور اصطلاح کو نظر میں رکھیں تو فلسفہ ایک عام لفظ ہوگا جو نہ کسی ایک مخصوص فن یا علم میں منحصر ہے اور نہ ہی اس کی کوئی مخصوص تعریف ہے۔ اس مشہور اصطلاح کے مطابق تمام غیرنقلی علوم کو فلسفہ کہا جائے گا اور فلسفی ہونے کا مطلب تمام عقلی علوم کا ماہر ہونا ہوگا۔ فلسفہ کی اسی عمومیت کی وجہ سے کہا جاتا تھا کہ فلسفہ، نظری و عملی دونوں اعتبار سے نفس انسان کا کمال ہے۔

لیکن اگر غیرمشہور اصطلاح کو پیش نظر رکھیں اور فلسفہ سے وہی علم مراد لیں، جسے قدماء فلسفۂ حقیقی، فلسفہ اولیٰ یا علم اعلیٰ کہتے تھے تو ایسی صورت میں فلسفہ ایک مخصوص تعریف کا حامل ہوگا۔ اس وقت اس سوال کا جواب کہ ''فلسفہ کیا ہے؟'' یہ ہوگا کہ فلسفہ وہ علم ہے جو ہر موجود کے حالات کے بارے میں اس کے موجود ہونے کے لحاظ سے بحث کرتا ہے۔ اسے اس کے مخصوص تشخصات، مثلاً جسم ہونے، کم ہونے، کیف ہونے، انسان ہونے یا نبات ہونے سے سروکار نہیں ہے۔

اس مطلب کی توضیح یہ ہے کہ اشیاء کے سلسلے میں ہماری معلومات دو قسم کی ہوتی ہیں:

۱۔ وہ معلومات جو کسی نوع یا جنس سے مخصوص و وابستہ ہیں۔ دوسرے لفظوں میں ہماری معلومات کسی نوع یا جنس کے مخصوص عوارض و حالات اور احکام کے بارے میں ہیں۔ مثلاً وہ اطلاعات جو احکام اعداد، احکام مقدار، یا نباتات کے آثار اور جسم انسانی کے عوارض وغیرہ کے بارے میں ہیں اور جن کو علی الترتیب علم حساب، علم ہندسہ ، علم نباتات اور علم طب کہتے ہیں۔ اسی طرح آسمان، زمین، معدن، حیوان، نفسیات، معاشرہ اور ایٹم وغیرہ سے متعلق دوسرےعلوم بھی ہیں۔

۲۔ وہ معلومات جو کسی خاص نوع سے مخصوص نہیں ہیں۔ یعنی کسی موجود کے اندر ایک خاص نوع سے ہونے کی بناء پر وہ آثار و عوارض نہیں پائے جاتے بلکہ ان احکام و عوارض کے حامل ہونے کی وجہ خود اس کا ''موجود'' ہونا ہے۔ دوسرے لفظوں میں، دنیا کا مطالعہ کبھی کثرت یعنی علیحدہ علیحدہ موضوعات کے لحاظ سے کیا جاتا ہے اور کبھی وحدت کے لحاظ سے، یعنی موجود کو موجود ہونے کی حیثیت سے ایک ''اکائی'' فرض کرتے ہوئے اس ''اکائی'' کا مطالعہ کرتے ہیں جس میں تمام چیزیں شامل ہوتی ہیں۔

اگر دنیا کو ایک پیکر سے تشبیہ دیں تو ہمارا مطالعہ اس پیکر کے بارےمیں دو قسم کا ہوگا۔ ہمارے کچھ مطالعات ہاتھ، پیر، سر، آنکھ وغیرہ جیسے اعضاء سے مربوط ہوں گے لیکن کچھ مطالعات اس پورے پیکر سے مربوط ہوں گے۔ مثلاً یہ پیکر کب وجود میں آیا۔ کب تک باقی رہے گا اور اصلاً اس پیکر کے سلسلے میں ''کب'' کوئی معنی و مفہوم بھی رکھتا ہے یا نہیں؟ آیا اس پیکر کی وحدت، حقیقی ہے اور ان اعضاء کی کثرت ظاہری و غیرحقیقی ہے؟ آیا اس کی وحدت، اعتباری ہے اور کسی مشینی ڈھانچے یعنی صنعتی وحدت سے زیادہ کوئی حقیقت نہیں رکھتی؟ آیا اس پیکر کا کوئی مبداء اور سرچشمہ بھی ہے جس سے تمام اعضاء وجود میں آئے ہیں؟ مثلاً اس پیکر کا سر ہے اور تمام اعضاء حتیٰ کہ بال اور ناخن میں بھی حیات و زندگی موجود ہے؟ یا ادراک و شعور اس پیکر کی بعض موجودات سے ہی مخصوص ہے جو اس میں اتفاقی طور پر کسی سڑی ہوئی لاش کے اندر پیدا ہوجانے والے کیڑوں کی مانند پیدا ہوگئے ہیں اور یہ کیڑے وہی ہیں جنہیں حیوان، جس کی ایک فرد انسان بھی ہے، کے نام سے یاد کیا جاتا ہے؟ آیا مجموعی طور پر یہ پیکر کسی ہدف کی طرف بڑھ رہا ہے اور کمال و حقیقت کی طرف رواں دواں ہے یا بے مقصد و بے ہدف موجود ہے؟ اعضاء کی پیدائش اور ان کا زوال اتفاقی امر ہے یا اس میں کوئی قانون علیت کارفرما ہے اور کوئی مخلوق علت سے خالی نہیں ہے، ہر معلول کسی علت کے ذریعہ ہی وجود میں آتا ہے؟ اس پیکر پر کسی قطعی او ر ناقابل تغیر نظام کی حکمرانی ہے یا اس میں الٹ پھیر ممکن ہے؟ اس پیکر کے اعضاء کی ترتیب اور ان کا تقدم و تاخر واقعی و حقیقی ہے یا نہیں؟ اس پیکر کے تمام کل پرزوں کی مجموعی تعداد کتنی ہے؟ اور اسی قسم کی دوسری باتیں۔

ہمارے وہ مطالعات جو اس کائنات کے اعضاء کی معرفت سے مربوط ہیں وہ ''علم'' ہیں اور وہ مطالعات جو خود اس کائنات کی معرفت سے متعلق ہیں وہ ''فلسفہ'' ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ کچھ خاص قسم کے

مسائل ہیں جو مخصوص وجود سے بحث کرنے والے علوم میں کسی علم کے مسائل سے مشابہت نہیں رکھتے بلکہ خود اپنی ایک مخصوص ہیئت تشکیل دیتے ہیںَ جب ہم اس قسم کے مسائل کا ''اجزائے علوم'' کی معرفت کے نقطہ نظر سے مطالعہ کرتے ہیں اور یہ سمجھنا چاہتے ہیں کہ فنی طور پر اس قسم کے مسائل کس موضوع کے عوارض میں شمار ہوتے ہیں تو اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ یہ ''موجود بما ھوموجود'' کے عوارض ہیں۔ اس کی مزید توضیح و تشریح فلسفہ کی تفصیلی کتابوں میں ہی پیش کی جاسکتی ہے، یہ اس سبق کی حدود سے باہر ہے۔

مذکورہ مسائل کے علاوہ جب کبھی ہم اشیاء کی ماہیت کے سلسلے میں بحث کرتے ہیں کہ مثلاً جسم یا انسان کی حقیقت و ماہیت اور اس کی واقعی تعریف کیا ہے؟ یا جب کبھی اشیاء کے وجود و ہستی کے بارے میں بحث کرنا چاہیں، مثلاً دائرہ حقیقی یا خط حقیقی موجود ہے یا نہیں؟ تو یہ بحث بھی اسی فن سے مربوط ہوگی۔ کیونکہ ان امور کے بارے میں بحث بھی موجود بما ھو موجود کے عوارض سے متعلق بحث ہے۔ یعنی ماہیتیں موجود بما ھو موجود کے احکام و عوارض میں شمار ہوتی ہیںَ یہ بحث بھی خاصی طویل ہے اور اس سبق میں اس کی گنجائش نہیں ہے۔ فلسفہ کی تفصیلی کتابوں میں اس کے متعلق بحث کی گئی ہے۔

یہاں تک کی گفتگو سے یہ نتیجہ نکلا کہ اگر ہم سے کوئی پوچھے فلسفہ کیا ہے؟ تو ہم اس کے جواب سے پہلے یہ کہیں گے کہ یہ لفظ ہر گروہ کے عرف میں ایک خاص معنی رکھتا ہے۔

اگر مسلمانوں کی اصطلاح میں فلسفہ کی تعریف مقصود ہے تو مسلمانوں کے درمیان رائج اصطلاح میں یہ لفظ تمام عقلی علوم کے لیے اسم جنس ہےا ور یہ کسی خاص علم کا نام نہیں ہے جس کی تعریف بیان کی جاسکے۔ لیکن غیررائج اصطلاح میں یہ فلسفہ اولیٰ کا نام ہے اور فلسفہ اولیٰ وہ علم ہے جو کائنات کے کلی ترین مسائل کے بارے میں بحث کرتا ہے جو کسی خاص موضوع سے مربوط نہیں ہیں بلکہ وہ تمام موضوعات سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ ایسا علم ہے جو پوری کائنات کا موضوع واحد کی حیثیت سے مطالعہ کرتا ہے۔

سبق نمبر۲

فلسفہ کیا ہے؟

(۲)

گزشتہ سبق میں، مسلمانوں کی اصطلاح کے مطابق، فلسفہ کی تعریف بیان کی جاچکی ہے۔ مزید معلومات کے لیے یہاں کچھ دوسری تعریفات بھی بیان کیے دیتے ہیں لیکن نئی تعریفیں بیان کرنے سے پہلے ایک تاریخی لغزش کی طرف اشارہ کردینا ضروری سمجھتا ہوں جو کچھ دوسری لغزشوں کا باعث بھی ہوئی ہے۔

مابعد الطبیعہ (میٹافزیکس)

سب سے پہلے ارسطو نے اس حقیقت کا انکشاف کیا کہ کچھ ایسے مسائل ہیں جو طبیعی، ریاضی، اخلاقی، اجتماعی یا منطقی علوم میں نہیں سماسکے، لہٰذا انہیں ایک علیحدہ علم تصور کرنا چاہیے اور شاید یہ انکشاف بھی ان ہی کا ہے کہ ان مسائل کو جس محور کے اردگرد اس کے عوارض و حالات کے عنوان سے اکٹھا کیا جاسکتا ہے وہ موجود بما ھو موجود ہے اور شاید وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے یہ بتایا ہے کہ ہر علم کو اس کے مسائل سے ربط دینے اور ان مسائل کو دیگر علوم کے مسائل سے جدا کرنے والی چیز کو ''موضوع علم'' کہتے ہیں۔

البتہ ارسطو کے بعد اس علم کے مسائل میں توسیع ہوئی اور ہر علم کی طرح اس میں بھی بہت سی چیزوں کا اضافہ ہوا۔ یہ حقیقت ارسطو کی مابعد الطبیعہ اور ابن سینا کی مابعد الطبیعہ کے موازنہ سے ہی آشکار ہوجاتی ہے۔ چہ جائیکہ صدرالمتألہین کی مابعد الطبیعہ میں تو خاصا اضافہ ہوا ہے۔ لیکن بہرحال ارسطو پہلے شخص ہیں جنہوں نے اس علم کو ایک مستقل علم کی حیثیت سے کشف کیا اور اسے تمام علوم کے درمیان ایک خاص مقام عطا کیا ہے۔

لیکن ارسطو نے اس علم کو کوئی نام نہیں دیا تھا۔ ارسطو کے بعد ان کے آثار کو ایک دائرۃ المعارف میں جمع کیا گیا۔ چنانچہ ترتیب کے وقت اس حصہ کو طبیعیات سے متعلق مواد کے بعد رکھا گیا۔ چونکہ اس علم کا کوئی خاص نام

نہ تھا، لہٰذا وہ میٹافیزیکس یعنی فیزکس کے بعد کے نام سے مشہور ہوگیا۔ عربی مترجموں نے میٹافزیکس کا ترجمہ مابعد الطبیعہ کیا ہے۔

رفتہ رفتہ لوگ یہ بھول گئے کہ اس علم کو یہ نام اس لیے دیا گیا تھا کہ کتاب ارسطو میں اسے طبیعیات کے بعد رکھا گیا تھا۔ گمان ہونے لگا کہ اس نام کا سبب یہ ہے کہ اس علم کے تمام مسائل یا کم از کم بعض مسائل جیسے خدا اور عقول مجردہ وغیرہ طبیعیت سے خارج ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ''ابن سینا'' جیسے فلسفیوں کے ذہن میں یہ خیال پیدا ہوا کہ اس علم کا نام مابعد الطبیعہ کیوکی بجائے ماقبل الطبیعہ ہونا چاہیے تھا۔ کیونکہ اگر اس علم میں خدا سے مربوط مباحث بیان ہونے کی وجہ سے اسے یہ نام دیا گیا ہے تو خدا، عالم طبیعیت سے پہلے ہے نہ کہ دنیائے طبیعیت کے بعد۔

بعد میں یہی لفظی اور ترجمہ کا اشتباہ کچھ خودساختہ فلسفیوں کے درمیان معنوی لغزشوں کا باعث بن گیا۔ بہت سے مغربی دانشور مابعد الطبیعہ کو ماوراء الطبیعہ کے مترادف سمجھ بیٹھے اور گمان کرلیا کہ اس علم کا موضوع، طبیعیت سے خارج مسائل ہیں۔ حالانکہ جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں، اس علم میں طبیعیت و ماوراء الطبیعیت بلکہ وہ تمام چیزیں جو ''موجود'' ہیں، شامل ہیں۔ بہرصورت اس گروہ نے اپنے اسی غلط پندار کے تحت اس علم کی تعریف ان الفاظ میں کی: میٹافزیکس وہ علم ہے جو صرف خدا اور مادہ سے مجرد امور کے بارے میں بحث کرتا ہے۔

فلسفہ عصرجدید میں

آپ جانتے ہیں کہ عصرقدیم سے عصر جدید کی جدائی کا ایک اہم موڑ، جس کا آغاز سولہویں دی عیسوی میں اس گروہ کے ہاتھوں ہوا جس کی قیادت، فرانسیسی دانشور ڈیکارٹ اور برطانوی مفکر بیکن کے ہاتھوں میں تھی، یہ تھا کہ علوم میں عقلی وقیاسی روش کی جگہ تجربی و حسی روش نے لے لی۔ طبیعی علوم (Natural Sciences) قیاسی روش کی قلمرو سے نکل کر مکمل طور پر تجربی روش کے دائرہ میں داخل ہوگئے۔ ریاضیات دو حصوں میںبٹ گئیں اور گویا نیم قیاسی و نیم تجربی صورت اختیار کرلی۔ اس لہر کے بعد، بعضوں کے ذہن میں یہ خیال پیدا ہوا کہ قیاسی روش، سرے سے قابل اعتماد نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کوئی علم، عملی تجربہ و آزمائش کے بغیر صرف قیاس سے استفادہ کرنا چاہے تو وہ علم بے بنیاد ہوگا اور چونکہ علم مابعد الطبیعہ میں عملی تجربہ اور آزمائش کا گزر نہیں ہے، لہٰذا یہ علم غیرمعتبر ہے۔ یعنی اس علم کے مسائل اس لائق

نہیں ہیں کہ ان کی نفی یا اثبات کے لیے تحقیق و مطالعہ کیا جائے۔ ان لوگوں نے اس علم پر سرخ لکیر کھینچ دی جو ایک زمانہ میں نہ صرف تمام علوم سے افضل و برتر بلکہ علوم کا بادشاہ سمجھا جاتا تھا۔ اس گروہ کی نگاہ میں مابعد الطبیعہ یا فلسفہ اولیٰ یا کوئی بھی نام دے لیجیے، اس طرح کے کسی علم کا نہ تو وجود ہے اور نہ ہی اس کا وجود ممکن ہے۔ دراصل اس گروہ نے انسان کو ان محترم اور قیمتی ترین مسائل سےمحروم کردیا جس کی انسانی عقل کو ضرورت تھی۔

بعضوں نے یہ دعویٰ کیا کہ قیاسی روش ہر جگہ غیرمعتبر نہیں ہے۔ مابعد الطبیعہ اور اخلاق میں اسی روش سے استفادہ کرنا چاہیے۔ اس گروہ نے ایک نئی اصطلاح ایجاد کی۔ جن چیزوں کی تحقیق، تجربی روش کے ذریعہ ممکن تھی انہیں ''علم'' کے نام سے یاد کیا اور جہاں قیاسی روش کا استعمال ضروری تھا، چاہے وہ میٹافیزیکس ہو یا اخلاق و منطق وغیرہ ہو، ان سب کو فلسفہ کہنے لگے۔ چنانچہ اس گروہ کے نقطہ نظر سے فلسفہ کی تعریف یہ ہوگی: وہ علوم جن کی تحقیق صرف قیاسی روش کے ذریعہ انجام پاتی ہے اور عملی تجربہ و آزمائش کا اس میں گزر نہیں ہے۔

علمائے قدیم کے نظریہ کی مانند اس نظریہ کے مطابق بھی فلسفہ ایک اسم عام ہے نہ کہ اسم خاص۔ یعنی کسی ایک علم کا نام نہیں ہے۔ یہ ایسا نام ہے جس میں چند علوم شامل ہیں۔ البتہ اس اصطلاح کے پیش نظر فلسفہ کا دائرہ قدماء کی اصطلاح کی نسبت محدودتر ہوجائے گا۔ کیونکہ اس تعریف میں صرف علم مابعد الطبیعہ ، علم اخلاق، علم منطق، علم حقوق اور شاید کچھ دوسرے علوم ہی شامل ہوسکیں گے۔ ریاضیات و طبیعیات اس دائرے سے خارج ہوجائیں گے۔ جبکہ قدماء کی اصطلاح ریاضیات و طبیعیات کو بھی شامل کیے ہوئے تھی۔

پہلا گروہ جو سرے سے مابعد الطبیعہ اور قیاسی روش کا منکر تھا اور صرف حسی و تجربی علوم کو ہی معتبر سمجھتا تھا، آہستہ آہستہ اس حقیقت کی طرف متوجہ ہوا کہ اگر تمام چیزیں تجربی علوم میں منحصر ہوں تو اسی صورت میں جبکہ ان علوم کے مسائل جزئی ہوں، یعنی خاص موضوعات سے مختص ہوں تو اسی صورت میں جبکہ ان علوم کے مسائل جزئی ہوں، یعنی خاص موضوعات سے مختص ہوں، ہم کائنات کی کلی معرفت سے، جس کا کہ مابعد الطبیعہ یا فلسفہ دعویدار ہے، پورے طور پر محروم ہوجائیں گے۔ لہٰذا ان کے ذہن میں ایک نئی فکر نمودار ہوئی اور انہوں نے ''علمی فلسفہ'' کی بنیاد رکھ دی۔ یعنی ایک ایسا فلسفہ جو سو فیصدی علوم کی بنیاد پر استوار ہے اور اس میں مختلف علوم کے ایک

دوسرے کے ساتھ موازنہ ان سے متعلق مسائل کے دیگر مسائل سے ارتباط نیز ان علوم کے قوانین و مسائل کے درمیان ایک قسم کے رابطہ اور کلیت کے انکشاف سے کچھ جامع تروکلی تر مسائل کشف ہوتے ہیں۔ ان ہی کلی تر مسائل کو فلسفہ کہتے ہیں۔ فرانسیسی آگسٹ کانٹ اور برطانوی ہربرٹ اسپنسر نے اسی روش کو اختیار کیا ہے۔ اس گروہ کے نظریہ کے مطابق، فلسفہ وہ علم نہیں رہ گیا جو موضوع و مبادی کے لحاظ سے مستقل تھا۔ کیونکہ اس علم کا موضوع ''موجود بما هو موجود'' تھا اس کے مبادی کم از کم اہم مبادی، بدیہیات اولیہ تھے، بلکہ اب یہ ایک ایسا علم بن گیا جس کا کام دوسرے علوم کے نتائج کے بارہ میں تحقیق کرنا، ان کے درمیان ارتباط قائم کرنا اور علوم کے محدود تر مسائل سے کلی تر مسائل کا استخراج کرنا رہ گیا ہے۔

آگسٹ کانٹ کا فلسفۂ تحصیلی اور ہربرٹ اسپنسر کا فلسفۂ ترکیبی اسی قسم کا ہے۔ اس گروہ کی نظر میں فلسفہ ، دیگر تمام علوم سے جدا کوئی علم نہیں ہے، بلکہ علوم کی فلسفہ سے وہی نسبت ہے جو معرفت کے ادنیٰ درجہ کی نسبت معرفت کے اعلیٰ درجہ سے ہوتی ہے۔ یعنی فلسفہ ان ہی چیزوں کا ذرا وسیع تر اور کلی تر ادراک ہے جن کی معرفت و ادراک، علوم حاصل کرچکے ہیں۔

کچھ دوسرے افراد جیسے کانٹ نے ہر چیز سے پہلے خود معرفت اور وہ قوت جو اس کا سرچشمہ ہے یعنی عقل کے بارے میں تحقیق ضروری سمجھی ہے اور عقلِ انسان کے متعلق چھان بین کی کوشش کی ہے۔ انہوں نے اپنے تحقیقات کا نام فلسفہ یا تنقیدی فلسفہ (Critical Philosophy) رکھا ہے۔

البتہ یہ فلسفہ قدماء کے فلسفہ کے ساتھ صرف نام میں شریک ہے، ورنہ ان کی آپس میں کوئی مماثلت یا وجہ اشتراک نہیں ہے۔ یہی بات آگسٹ کانٹ کے تحقیقی فلسفہ اور اسپنسر کے ترکیبی فلسفہ میں بھی ہے۔ ان میں نام کے سوا کسی قسم کی مشابہت نہیں پائی جاتی۔ کانٹ کا فلسفہ ، فلسفہ کی بہ نسبت، جس کا محور معرفت کائنات ہے، منطق سے، جو ایک خاص قسم کی معرفت فکر ہے، زیادہ قریب ہے۔

یورپی دنیا میں رفتہ رفتہ ہر اس چیز کو جو علم نہ تھی، یعنی طبیعی یا ریاضی علوم میں سے کسی علم کا جزء نہ تھی، تاہم انسان، کائنات یا معاشرہ سے متعلق ایک نظریہ کی حامل تھی اسے فلسفہ کہا جانے لگا۔

اگر کوئی شخص یورپ و امریکہ میں فلسفہ کے نام سے یاد رکھے جانے والے تمام ’’اِزموں‘‘ (Isms) کو اکٹھا کرکے ان کی تعریف بیان کرنا چاہے تو وہ اسی نتیجہ پر پہنچے گا کہ ان میں ’’علم نہ ہونے‘‘ کے سوا آپس میں کسی قسم کی کوئی مماثلت یا اشتراک نہیں ہے۔ ہم نے اتنی توضیح، صرف یہ بتانے کے لیے کی ہے کہ فلسفۂ قدیم اور فلسفۂ جدید کا فرق، علومِ جدید اور علومِ قدیم کے فرق جیسا نہیں ہے۔

علمِ قدیم اور علم جدید مثلاً علمِ نفسیاتِ قدیم اور علم نفسیاتِ جدید، طب قدیم اور طب جدید، ہندسۂ قدیم اور ہندسۂ جدید وغیرہ میں ’’ماہوی‘‘ فرق نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ لفظ ’’طب‘‘ زمانہ قدیم میں کسی دوسرے علم کا نام رہا ہو اور عصرجدید میں کسی دوسرے علم کا نام ہو۔ طب قدیم اور طب جدید دونوں کی ایک ہی تعریف ہے۔ علم طب بہرحال انسانی بدن کے احوال وعوارض کی معرفت کا نام ہے۔

طب قدیم اور طب جدید کا فرق ایک تو مسائل کی تحقیق کی روش میں ہے، طب جدید طب قدیم سے زیادہ تجرباتی ہے اور طب قدیم، طب جدید سے زیادہ استدلالی و قیاسی ہے، اور دوسرے نقص و کمال میں ہے۔ یعنی طب قدیم ناقص ہے اور طب جدید نسبتاً کامل ہے۔ یہی بات بقیہ دوسرے علوم میں بھی ہے۔

لیکن فلسفہ ، عصرقدیم و جدید میں، ایک نام ہے مختلف و گوناگوں معانی کے لیے اور ہر معنی کے اعتبار سے اس کی الگ الگ تعبیر بھی ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کرچکے، عصر قدیم میں لفظ فلسفہ کبھی تمام عقلی علوم کے لیے استعمال ہوتا تھا اور کبھی اس کے ایک شعبہ یعنی علم مابعد الطبیعہ یا فلسفہ اولیٰ سے مختص ہوجاتا تھا اور عصر جدید میں یہ لفظ متعدد معانی کے لیے استعمال ہوا ہے اور ہر معنی کے مطابق اس کی علیحدہ و مستقل تعریف ہے۔

فلسفہ سے علوم کی جدائی

ہمارے زمانے میں ایک فاش غلطی جو رائج ہوگئی ہے اور جس کا اصل سرچشمہ اگرچہ مغرب ہے مگر ان کے شرقی مقلدوں میں بھی سرایت کر گئی ہے، وہ فلسفہ سے علوم کی جدائی کا افسانہ ہے۔ ایک لفظی تغیروتبدل، جو اصطلاحی و قراردادی چیز ہے، معنوی تغیروتبدل سے جو کسی معنی کی حقیقت سے مربوط ہوتا ہے، مشتبہ ہوگیا اور اسے فلسفہ سے علوم کی جدائی کانام دے دیا گیا۔

جیسا کہ ہم بتاچکے ہیں قدماء کی اصطلاح میں لفظ فلسفہ یا حکمت، عام طور سے علوم نقلی کے مقابلہ میں علوم عقلی کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ لہٰذا اس لفظ کے مفہوم میں انسان کے تمام فکری وعقلی نظریات شامل تھے۔

اس اصطلاح میں لفظ فلسفہ ''اسم عام'' اور ''اسم جنس'' تھا نہ کہ ''اسم خاص'' لیکن آگے چل کر عصرجدید میں یہ لفظ مابعد الطبیعہ ، منطق اور جمالیات وغیرہ کے لیے استعمال ہونے لگا۔ نام کی اس تبدیلی نے بعض لوگوں کو اس شبہ میں ڈال دیا کہ فلسفہ ، عصر قدیم میں ایک علم تھا جس کے مسائل الٰہیات و طبیعیات و ریاضیات اور دوسرے علوم تھے لیکن بعد میں طبیعیات اور ریاضیات فلسفہ سے جدا ہوکر خود مستقل علم بن گئے۔

اس طرح کی تعبیر بالکل ویسے ہی ہے جیسے لفظ ''تن'' ایک زمانہ میں روح کے مقابلہ میں بدن کے لیے استعمال ہوا ہو اور اس میں سر سے پیر تک انسان کے تمام اعضاء شامل ہوں بعد میں اصطلاح بدل جائے اور یہ لفظ سر کے مقابلہ میں گردن سے پیر تک کے اعضاء کے لیے استعمال ہونے لگے اور اس وقت بعض افراد یہ سمجھ بیٹھیں کہ انسان کا سر اس کے بدن سے جدا ہوگیا ہے۔ یعنی لفظی تغیروتبدل، معنوی تغیروتبدل سے مشتبہ ہوجائے۔ یا مثلاً لفظ ''فارس'' جو ایک زمانہ میں پورے ایران کے لیے بولا جاتا تھا لیکن آج ایران کے جنوبی صوبوں میں سے صرف ایک صوبہ کے لیے استعمال ہوتا ہے، اور اب کوئی یہ گمان کر بیٹھے کہ صوبۂ فارس، ایران سے جدا ہوگیا ہے۔ فلسفہ سے علوم کا جدا ہونا بھی ایسا ہی ہے۔ ایک زمانہ میں فلسفہ ان علوم کے لیے عمومی نام سے یاد کیا جاتا تھا لیکن آج یہ نام ان علوم میں سے ایک علم سے مخصوص ہوگیا ہے۔ نام کی تبدیلی، فلسفہ سے علوم کی جدائی سے قسم کا رابطہ نہیں رکھتی۔ علوم کبھی بھی فلسفہ کے اس مخصوص معنی میں فلسفہ کا جزء نہ تھے کہ بعد میں جدائی کی نوبت آتی۔

سبق نمبر۳

فلسفۂ اشراق اور فلسفۂ مشاء

اسلامی فلاسفہ دو گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں، اشراقی اور مشائی۔ اسلامی اشراقی فلاسفہ میں سرفہرست، چھٹی صدی ہجری کے علماء سے تعلق رکھنے والے شیخ شہاب الدین سہروردی ہیں اور مشائی فلاسفہ کے پیشوا شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا مانے جاتے ہیں۔

اشراقی فلاسفہ افلاطون کے پیرو اور مشائی فلاسفہ ارسطو کے تابع بتائے جاتے ہیں۔ اشراقی و مشائی منہاج میں بنیادی و جوہری فرق یہ ہے کہ اشراقی روش کی نظر میں، فلسفی مسائل خاص کر ’’حکمت الٰہی‘‘ کے سلسلہ میں صرف عقلی، استدلال و تفکرات ہی کافی نہیں ہیں بلکہ کشف حقائق کے لیے نفس کا تزکیہ و مجاہدہ اور سلوک قلبی بھی ضروری ہے۔ اس کے برخلاف مشائی منہج میں صرف استدلال پر بھروسہ کیا جاتا ہے۔

لفظ اشراق جو کہ تابش نور کے معنی میں ہے اشراقی روش کے تعارف کے لیے مفید اور بامعنی ہے لیکن لفظ مشاء جس کے معنی ’’راستہ چلنے والا، یا ’’بہت راستہ چلنے والا‘‘ ہے، مشائی نہج سے قطعاً روشناس نہیں کراتا، یہ محض نام ہی کی حد تک ہے۔

کہتے ہیں کہ ارسطو اور ان کے پیروئوں کو ’’مشائی‘‘ کہے جانے کی وجہ یہ ہے کہ ارسطو کی عادت تھی کہ وہ ٹہل ٹہل کر اور چہل قدمی کرتے ہوئے اپنے شاگردوں کو تعلیم دیتے تھے۔ چنانچہ اگر کوئی ایسا لفظ استعمال کرنا چاہیں تو مشائیوں کی فلسفی روش کی عکاسی کرسکے تو اس کے لیے لفظ ’’استدلال‘‘ مناسب ہوگا۔ لہٰذا اب یوں کہنا چاہیے کہ فلسفیوں کے دو گروہ ہیں: ’’اشراقی اور استدلالی۔‘‘

یہاں یہ تحقیق ضروری ہے کہ آیا افلاطون اور ارسطو واقعاً دو مختلف روشوں کے حامل تھے اور استاد (افلاطون) و شاگرد(ارسطو) کے درمیان حقیقتاً اس قسم کا اختلاف موجود تھا؟ اسلامی دور میں، شیخ شہاب الدین سہروردی نے جن کا اب ہم شیخ اشراق کے نام سے ذکر کریں گے جس روش کو بیان کیا ہے، کیا وہ افلاطون کا طرز ہے؟ کیا افلاطون معنوی سیروسلوک، مجاہدہ و ریاضت نفس، قلبی مشاہدہ و مکاشفہ اور یا خود

شیخ اشراق کے الفاظ میں، حکمت ذوق کے طرفدار و پیروتھے؟ جو مسائل شیخ اشراق کے زمانہ سے، مشائیوں اور اشراقیوں کے درمیان اختلاف کی علامت بن گئے ہیں جیسے اسالت ماہیت و اصالت وجود، وحدت و کثرت وجود، مسئلہ جعل، ہیولی و صورت سے جسم کا ترکب و عدم ترکب، مثل و ارباب انواع، قاعدہ امکان و شرف، اور اسی طرح کے بہت سے دوسرے مسائل۔ کیاان تمام مسائل میں افلاطون و ارسطو کے درمیان اختلاف موجود تھا، اور وہی اختلاف اس دور تک چلا آیا ہے؟ یا یہ کہ یہ تمام مسائل یا کم از کم ان میں سے کچھ مسائل بعد کی ایجاد ہیں جن کا علم افلاطون و ارسطو کے فرشتوں کو بھی نہ تھا؟

اجمالی طور پر ان دروس میں جو کچھ بیان کیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ افلاطون و ارسطو کے درمیان اختلاف نظر کا پایا جانا یقینی ہے، ارسطو نے افلاطون کے بہت سے نظریات کو رد کرکے اس کے مقابلہ میں نئے نئے نظریے پیش کیے ہیں۔

عصر اسکندری میں جو یونانی و اسلامی ادوار کے درمیان حد فاصل ہے۔ افلاطون اور ارسطو کے پیروئوں نے دو الگ الگ گروہ تشکیل دے لیے تھے۔ فارابی کی ایک مختصر لیکن بڑی مشہور و معروف کتاب ہے جس کا نام ’’الجمع بین رائ الحکیمین‘‘ ہے۔ اس کتاب میں دونوں فلسفیوں کے اختلافی مسائل بیان کیے گئے ہیں اور ان کے اختلافات کو دور کرنے کی کوشش بھی کی گئی ہے۔

لیکن خود افلاطون و ارسطو کے آثار نیز ان دونوں فلسفیوں کے نظریات سے متعلق کتابوں کے مطالعہ اوراسلامی دور میں فلسفہ کے ارتقاء کو مدنظر رکھنے سے جو نتیجہ ہاتھ آتا ہے وہ یہ ہے کہ آج اسلامی فلسفہ میں اشراقیوں اور مشائیوں کے درمیان اختلاف سے متعلق، جن اہم مسائل کو پیش کیا جاتا ہے، ان میں سے دو ایک مسئلہ کو چھوڑ کر بقیہ تمام مسائل نئے اور اسلامی ہیں۔ ان کا افلاطون و ارسطو سے کوئی ربط نہیں۔ مثال کے طور پر مسائل ماہیت ووجود، مسئلہ جعل، مسئلہ ترکب و بساطت جسم، قاعدہ امکان و شرف، وحدت و کثرت وجود کی بحث وغیرہ ارسطو اور افلاطون کے اختلافی مسائل صرف وہی ہیں جو فارابی کی کتاب ’’الجمع بین رائ الحکیمین‘‘ میںبیان ہوئے ہیں اور وہ ان مذکورہ بالا مسائل سے بالکل جدا ہیں۔

میری نظر میں ارسطو وافلاطون کے درمیان صرف تین بنیادی مسئلوں پر اختلاف ہے جن کے بارے میں ہم بعد میں توضیح دیں گے۔

یہاں اہم ترین نکتہ یہ ہے کہ خود افلاطون، معنوی سیروسلوک، مجاہدت و ریاضت اور قلبی مشاہدہ کے حامی و طرفدار تھے یا نہیں، اس سلسلہ میں بے شمار شکوک و شبہات پائے جاتے ہیں لہٰذا افلاطون وارسطو کواشراقی و استدلالی، دو مختلف روشوں کا حامل مان لینے کے سلسلہ میں بحث و گفتگو کی بہت زیادہ گنجائش پائی جاتی ہے۔ یہ بات کسی طرح سے کبھی ثابت نہیں ہے کہ افلاطون کو خود ان کے زمانہ میں یا ان کے زمانہ سے نزدیک ادوار میں اشراقی یا باطنی اشراق کے حامی و طرفدار شخص کے عنوان سے جانا جاتا رہا ہو حتیٰ یہ بھی معلوم نہیں کہ لفظ ''مشائی'' صرف ارسطو اور ان کے حامیوں کے لیے ہی استعمال ہوتا رہا ہے۔

شہرستانی اپنی کتاب ''الملل والنحل'' کی دوسری جلد میں لکھتے ہیں:

''مشائین مطلق، ''اہل لوقین'' ہیں چونکہ افلاطون، حکمت و فلسفہ کے احترام میں ہمیشہ راستہ چلتے ہوئے اس کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ ارسطو نے بھی افلاطون کا ابتاع کی۔ اسی لیے انہیں (ظاہراً ارسطو) اور ان کے پیروئوں کو مشائین کہا جانے لگا۔''

البتہ اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ ارسطو اور ان کے پیروئوں کو ''مشائین'' کہاجاتا تھا اور یہ تعبیر اسلامی دور میں بھی رائج رہی ہے۔ یہاں یہ شک ضروری ہے کہ افلاطون کو ''اشراقی'' کے لقب سے یادکیا گیا ہے یا نہیں۔

شیخ اشراق سے پہلے کسی بھی فلسفی کے کلمات میں ہمیں یہ نہیں ملتا کہ افلاطون کو ذوقی و اشراقی فلسفہ کے حامی و طرفدار فلسفی کے عنوان سے یاد کیا گیا ہو، نہ بوعلی و فارابی جیسے فلسفیوں نے اس کا ذکر کیا ہے اور نہ شہرستانی جیسے فلسفہ کے مؤرخوں نے بیان کیا ہے۔ حتیٰ کہ ان کی کتابوں میں ''اشراق'' کی اصطلاح بھی نظر نہیں آتی۔ یہ شیخ اشراق ہیں جنہوں نے اس لفظ کو رائج کیا ہے اور انہوں نے ہی کتاب ''حکمۃ الاشراق'' کے مقدمہ میں فیثاغورس و افلاطون جیسے قدیم فلسفیوں کو ذوقی و اشراقی فلسفہ کا طرفدار شمار کیا ہے اور افلاطون کو ''اشراقیوں کا پیشوا'' بتایا ہے۔

میرا خیال ہے کہ شیخ اشراق نے اسلامی صوفیا اور عرفا سے متاثر ہوکر اشراقی نہج کو اختیار کیا ہے۔ اشراق و استدلال کی باہم آمیزش بھی خود ان کی اپنی جدت ہے، لیکن انہوں نے شاید اپنے نظریہ کومزید مقبول بنانے کے لیے کچھ قدیم فلاسفہ کو بھی اس مشرب کا پیرو قرار دے دیا ہے شیخ

اشراق نے اپنے اس دعوٰی کی تائید میں کوئی ثبوت فراہم نہیں کیا ہے جیسا کہ قدیم ایران کے فلاسفہ کے متعلق بھی انہوں نے کوئی دستاویز پیش نہیں کی ہے۔ اگر ان کے پاس کوئی دستاویز یا ثبوت ہوتا تو یقیناً اسے پیش کرتے اور اپنے پسندیدہ موقف کو اس قدر مبہم و مجمل نہ چھوڑ دیتے۔

تاریخ فلسفہ لکھنے والے بعض مصنفوں نے افلاطون کے افکارونظریات بیان کرتے وقت ان کے سلسلے میں اشراقی روش کا اشارہ تک نہیں کیا ہے ۔ چنانچہ شہرستانی کی ''ملل و نحل'' ڈاکٹر ہیومن کی ''تاریخ فلسفہ'' ویل ڈورانٹ کی ''تاریخ فلسفہ'' اور فروغی کی ''سیر حکمت دراروپا'' وغیرہ میں افلاطون کی اس اشراقی روش کا کوئی ذکر نہیں ملتا جس کے شیخ اشراق مدعی ہیں۔ ''سیر حکمت دراروپا'' میں ''افلاطونی عشق'' کا ذکر کرتے ہوئے خود افلاطون کی زبان سے نقل کیا گیا ہے۔

''روح اس دنیا میں آنے سے پہلے جمالِ مطلق کا نظارہ کرچکی ہے۔ جب وہ اس دنیا میں ظاہری حسن کو دیکھتی ہے تو اسے حسن مطلق کی یاد ستانے لگتی ہے اور غم ہجراں لاحق ہوجاتا ہے۔ جسمانی عشق، ظاہری حسن کی طرح مجازی ہے۔ ہاں عشق حقیقی کی بات ہی اور ہے۔ عشق حقیقی، اشراقی ادراک اور زندگی جاوید کے حصول کا سرمایہ و ذریعہ بن جاتا ہے۔''

عشق کے سلسلہ میں افلاطون نے جو کچھ بھی کہا ہے اور بعد میں ''افلاطونی عشق'' کے نام سے مشہور ہوا ہے وہ عشقِ جمال ہے اور ان کی نگاہ میں اس عشق کا سرچشمہ کم از کم فلسفیوں کی حد تک الٰہی ہے، لیکن افلاطون کی یہ باتیں شیخ اشراق کی اس گفتگو سے کوئی مناسبت نہیں رکھتیں جو انہوں نے تہذیب نفس اور اللہ کی جانب عرفانی سیروسلوک کے سلسلہ میں کی ہے۔

برٹرینڈرسل نے اپنی ''تاریخ فلسفہ'' کی پہلی جلد میں اگرچہ فلسفۂ افلاطون میں اشراق وتعقل کے امتزاج کا بارہا ذکر کیا ہے لیکن انہوں نے بھی اس سلسلہ میں نہ کوئی دلیل پیش کی ہے اور نہ ہی کوئی ایسی بات نقل کی ہے جس سے یہ واضح ہوسکے کہ افلاطونی اشراق بھی وہی ہے جو مجاہدت اور تزکیۂ نفس کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے یا یہ کہ وہ عشقِ جمال کی پیداوار اور اس کا نتیجہ ہے۔ اس سلسلہ میں مزید تحقیق کے لیے افلاطون کے تمام آثار کا براہ راست مطالعہ ضروری ہے۔

فیثاغورث کے بارے میں شاید یہ مان لیا جائے کہ وہ اشراقی مشرب کے حامل تھے اور بظاہر انہوں نے یہ روش سرزمین مشرق سے حاصل کی ہے۔ رسل، جو افلاطونی روش کو اشراقی روش مانتے ہیں ان کا دعوٰی ہے کہ اس سلسلہ میں افلاطون، فیثاغورس سے متاثر ہوئے ہیں۔

بہرکیف، افلاطون کو اشراقی روش کا رہرومانیں یا نہ مانیں، ان کے افکارونظریات میں تین اہم مسئلے ہیں جو فلسفہ افلاطون کی اساس اور اس کی اصل پہنچان ہیں اور ارسطو نے ان تینوں مسئلوں میں افلاطون کی مخالفت کی ہے۔

۱۔ نظریہ مثل

اس نظریہ کے مطابق اس دنیا میں جو کچھ بھی نظر آرہا ہے چاہے وہ جوہر ہو یا عرض، ان سب کی اصل اور حقیقت ایک دوسری دنیا میں موجود ہے۔ اس دنیا کے تمام افراد اس دنیا کے حقائق کی تصویر اور سایہ کی حیثیت رکھتے ہیں مثلاً انسانی افراد جو اس دنیا میں زندگی گزار رہے ہیں ان سب کی ایک اصل اور ایک حقیقت ہے جو دوسری دنیا میں موجود ہے۔ اصلی اور حقیقی انسان اس دنیا کے انسان ہیں، دنیا کی بقیہ دوسری چیزیں بھی ایسی ہی ہیں۔

افلاطون نے ان حقائق کو ''ایدہ'' کا نام دیا ہے۔ اسلامی دور میں ''ایدہ'' کا ترجمہ ''مثال'' ہوا ہے اور ان تمام حقائق کے مجموعہ کو ''مثلِ افلاطونی'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ بوعلی سینا، مثل افلاطونی کے سخت مخالف ہیں لیکن شیخ اشراق نے اس کی بھرپورحمایت کی ہے۔ نظریہ ''مثل'' کے ایک حامی میرداماد اور دوسرے صدرالمتالھین ہیں۔ البتہ ''مثل'' کے سلسلہ میں ان دونوں فلسفیوں، خاص طور سے میرداماد کی تعبیر نہ صرف افلاطون کی تعبیر بلکہ شیخ اشراق کی تعبیر سے بھی مختلف ہے۔

اسلامی عہد میں نظریہ مثل کے ایک اور طرفدار میرفندرسکی ہیں۔جو صفوی دور کے فلاسفہ میں شمار ہوتے ہیں۔ انہوں نے فارسی زبان میں اپنے ایک مشہور و معروف قصیدہ میں مثل کے متعلق اپنے نظریہ کی وضاحت کی ہے۔ قصیدہ کا مطلع یہ ہے:

چرخ بااین اختران، نغز و خوش و زیباستی

صورتی در زیر دارد، آنچہ در بالادستی

صورت زیرین اگربا نرد بان معرفت

بر رود بالا ہمی بااصل خود یکتاستی

این سخن رادر نیاید ہیچ فہم ظاہری

گر ابو نصر ستی و گر بوعلی سینا ستی

۲۔ افلاطون کا دوسرا اہم نظریہ انسان کی روح کے بارے میں ہے۔ ان کا خیال ہے کہ روحیں جسم انسانی میں داخل ہونے سے پہلے ایک بہتروبرتر دنیا میں جسے عالم مثل کہتے ہیں خلق ہوچکی ہوتی ہیں، بدن کی تخلیق کے بعد روح بدن سے تعلق پیدا کرلیتی ہے اور اس میں جاگزیں ہوجاتی ہے۔

۳۔ افلاطون کا تیسرا نظریہ جو ان کے گزشتہ دو نظریوں کی بنیاد پر استوار ہے اور تقریباً ان ہی دونوں نظریوں کا نتیجہ ہے یہ ہے کہ علم صرف تذکرویادآوری ہے۔ علم سے مراد واقعاً کسی نئی چیز کا سیکھنا نہیں ہے یعنی اس دنیا میں جو کچھ ہم سیکھتے ہیں اور گمان کرتے ہیں کہ جو چیز ہم نہیں جانتے تھے۔ اسے پہلی مرتبہ سیکھ رہے ہیں، وہ درحقیقت ان ہی چیزوں کی یاد آوری ہے جنہیں ہم پہلے سے جانتے تھے، کیونکہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ اس دنیا میں بدن سے تعلق سے پہلے روح ایک برتروبالا دنیا میموجود تھی اور اس دنیا میں ''مثل'' کا مشاہدہ کرتی رہتی تھی کیونکہ ہر چیز کی حقیقت، اس چیز کی ''مثال'' ہے اور روحیں، مثالوں سے پہلے ہی آشنا ہوچکی ہوتی ہیں، لہٰذا روحیں اس دنیا میں آنے سے پہلے ہی حقائق سے باخبر تھیں۔ بات صرف اتنی ہے کہ اس دنیا میں آنے اور بدن سے روح کے تعلق کے بعد ان چیزوں کو بھول گئی ہیں۔

بدن، ہماری روح کے لیے اس پردہ کے مانند ہے جو کسی آئینہ پر ڈال دیا گیا ہو اور وہ پردہ آئینہ میں نور کی تابش اور تصویروں کے انعکاس سے مانع ہو۔ ڈائیلیکٹک یعنی بحث و جدل اور عقلی روش یا عشق کے زیراثر (یا شیخ اشراق وغیرہ کے استدلال کے مطابق مجاہدہ و ریاضت نفس اور معنوی سیروسلوک کے زیراثر) وہ پردہ اٹھ جاتا ہے، روشنی پھیل جاتی ہے اور تصویریں ظاہر ہوجاتی ہیں۔

ارسطو نے ان تینوں مسئلوں میں افلاطون کی مخالفت کی ہے۔ پہلے انہوں نے تمام مثالی، مجرد اور ملکوتی کلیات کے وجود سے انکار کیا ہے، وہ کلی کو یا صحیح تر لفظوں میں کلی کی کلیت کو صرف ایک ذہنی امر سمجھتے

ہیں۔ دوسرے یہ کہ ان کے خیال میں روح، بدن کی تخلیق کے بعد یعنی بدن کی خلقت کے مکمل ہونے کے ساتھ ساتھ خلق ہوئی ہے اور بدن کسی طور سے بھی روح کے لیے مانع و حاجب نہیںہے، بلکہ اس کے برعکس نئے معلومات حاصل کرنے کے لیے بدن روح کا وسیلہ ہے روح اپنے معلومات ان ہی حواس اور جسمانی اعضاء کے ذریعہ حاصل کرتی ہے۔ روح اس سے پہلے کسی دوسری دنیا میں تھی ہی نہیں جہاں وہ ان معلومات کو حاصل کرسکتی۔

ان اہم اور بنیادی مسائل میں بلکہ کچھ دوسرے مسائل میں بھی جو اتنے اہم نہیں ہیں، افلاطون و ارسطو کا اختلاف ان کے بعد بھی جاری رہا۔ اسکندریائی مکتب میں افلاطون کے پیرو بھی پائے جاتے تھے اور ارسطو کے حامی بھی تھے۔ افلاطون کے اسکندریائی پیرو ''افلاطونیان جدید'' کے نام سے پہچانے جاتے ہیں۔ اس مکتب کا موسس ''آمونیاس ساکاس'' نامی ایک مصری شخص ہے۔ اس سلسلہ کی معروف ترین و اہم ترین شخصیت ''افلوطین'' نامی یونانی نژاد مصری ہے جسے اسلامی مورخین ''الشیخ الیونانی'' کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ ''افلاطونیان جدید'' نے کچھ نئے مطالب بھی پیش کیے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ انہوں نے اس سلسلہ میں قدیم مشرقی مصادر سے فائدہ اٹھایا ہو اور یہ باتیں وہیں سے سیکھی ہوں۔ ارسطو کے بھی اسکندریائی پیرو اچھی خاصی تعداد میں ہیں جنہوں نے ارسطو کی شرح لکھی ہے۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور ''تامسطیوس'' اور ''اسکندرافریدوسی'' ہیں۔

سبق نمبر ۴

اسلامی منہاج فکر

گزشتہ سبق میں اشراقیوں اور مشائیوں کے فلسفی مشرب کی بطور اختصار وضاحت کر چکے ہیں۔ ہم نے یہ بتایا تھا کہ فلسفہ کے بعض مسائل میں اشراقیوں اور مشائیوں کے درمیان بنیادی اختلافات پائے جاتے ہیں اور جیسا کہ مشہور ہے کہ اشراقیوں کے پیشوا افلاطون اور مشائیوں کے رہنما ارسطو مانے جاتے ہیں اور یہ دونوں مکتب، اسلامی عہد میں بھی باقی رہے ہیں۔ بعض اسلامی فلاسفہ نے اشراقی مشرب کو اپنایا ہے اور کچھ مشائی روش کے دلدادہ ہوئے ہیں۔

چونکہ اسلامی دنیا میں کچھ دوسرے منہاج بھی پائے جاتے ہیں جو اشراقی و مشائی دونوں روشوں سے مغایرت رکھتے ہیں اوراسلامی ثقافت کے ارتقاء میں انہوں نے بھی اہم ا ور بنیادی کردار ادا کیا ہے لہٰذا ان کا ذکر بھی ضروری ہے۔

دوسری تمام روشوں کے درمیان دو روشیں قابل ذکر اور اہم ہیں:

۱۔ عرفانی روش۔

۲۔ کلامی روش۔

عرفاء اور متکلمین اپنے کو اشراقی یا مشائی کسی بھی فلسفہ کا تابع نہیں مانتے۔ انہوں نے فلسفہ کے مقابلہ میں مزاحمت کی ہے اور ان سے تصادم بھی کیا ہے اور ان جھگڑوں نے اسلامی فلسفہ کی سرنوشت میں بہت اہم کردار ادا کیا ہے۔ عرفان اور کلام نے اپنے تصادم و مزاحمت کے ذریعہ اسلامی فلسفہ میں روح پھونکنے کے علاوہ فلاسفہ کے لیے نئے نئے افق بھی کھولے ہیں۔

بہت سے وہ مسائل جو آج اسلامی فلسفہ میں نظر آرہے ہیں انہیں پہلی مرتبہ عرفاء و متکلمین نے ہی پیش کیا ہے اگرچہ فلاسفہ کا طرزفکر عرفاء و متکلمین کے طرزفکر سے مختلف ہے۔ بنابریں اسلامی منہاج فکر چارقسموں پر مشتمل ہے اور اسلامی مفکرین چار گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس وقت ہماری بحث ان فکری روشوں سے ہے جو

بمعنائے عالم فلسفی رنگ لیے ہوئے ہیں یعنی وجودوکائنات کی معرفت سے ربط رکھتی ہیں۔ کلیات فلسفہ سے مربوط اس سبق میں فقہی، تفسیری، حدیثی، ادبی ، سیاسی اور اخلاقی روشوں سے ہمیں کوئی واسطہ نہیں ہے کیونکہ ان کی ایک الگ ہی داستان ہے۔

ایک دوسرا نکتہ یہ ہے کہ ان تمام روشوں نے، اسلامی تعلیمات کے زیرسایہ ایک خاص رنگ اختیار کرلیا ہے اور اسلامی حلقہ سے باہر اپنے سے ملتی جلتی روشوں سے کچھ متفاوت رہی ہیں اور ہیں دوسرے لفظوں میں اسلامی ثقافت کی مخصوص روح ان سب میں جلوہ فگن ہے۔ وہ چارفکری روشیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ مشائیوں کی فلسفیانہ استدلالی روش

اس روش کے بہت سے پیرو ہیں۔ اکثروبیشتر اسلامی فلاسفہ اس روش کے طرفدار ہیں۔ الکندی، فارابی، بوعلی سینا، خواجہ نصیرالدین طوسی، میر داماد، ابن رشد اندلسی، ابن باجہ اندلسی، ابن الصائغ اندلسی یہ سب کے سب مشائی مسلک کے پیرو تھے۔ اس مکتب کے مظہرکامل اور حقیقی نمائندہ بوعلی سینا ہیں ان کی ’’شفا‘‘، ’اشارات‘‘، ’’نجات‘‘، ’’دانش نامہ علائی‘‘، ’’مبداءو معاد‘‘، ’’تعلیقات مباحثات‘‘ اور ’’عیون الحکمۃ‘‘ جیسی فلسفیانہ کتابیں مشائی فلسفہ سے لبریز ہیں۔ اس روش میں صرف استدلال اور عقلی برہان پر بھروسہ کیا جاتا ہے اور بس۔

۲۔ اشراقیوں کی فلسفیانہ روش

مشائی روش کے بہ نسبت اس کے پیرو کم ہیں۔ اس روش کو نئی زندگی عطا کرنے والے شیخ اشراق ہیں۔ قطب الدین شیراز، شہرزوری اور کچھ دوسرے فلاسفہ بھی اشراقی روش اپنائے ہوئے تھے۔ خود شیخ اشراق اس مکتب کے روح رواں اور مظہر کامل سمجھے جاتے ہیں۔ شیخ اشراق نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ مثلاً ’’حکمۃ الاشراق‘‘، ’’تلویجات‘‘، ’’مطارعحات‘‘، ’’مقاومات‘‘ اور ’’ھیاکل النور‘‘ وغیرہ۔ ان میں ’’حکمۃ الاشراق‘‘ کو سب سے زیادہ شہرت ملی ہے اور یہی واحد کتاب ہے جو سوفیصد اشراقی روش پر لکھی گئی ہے۔ شیخ اشراق کے کچھ رسالے فارسی میں بھی ہیں، جیسے ’’آواز پر جبرئیل‘‘ اور ’’عقل سرخ‘‘ وغیرہ۔

اس روش میں دو چیزوں کا سہارا لیا جاتا ہے۔ ایک عقلی استدلال و برہان اور دوسرے مجاہدہ و تزکیۂ نفس۔ اس روش کے مطابق، صرف عقلی

استدلال و برہان کے ذریعہ حقائق عالم کشف نہیں کیے جاسکتے۔

۳۔ عرفا کی سالکانہ روش

سلوک الی اللہ کی بنیاد پر تزکیۂ نفس اور حقیقت سے وصال تک حق سے تقرب۔ یہی عرفانی و تصوفی روش کی اساس ہے اور صرف اسی پر یہ روش اعتماد کرتی ہے۔ عقلی استدلال اس کی نظر میں قابل اعتماد نہیں ہیں۔ وہ استدلالیوں کو خاطر ہی میں نہیں لاتی، اس کی نظر میں اہل استدلال بے دست و پا ہیں۔ اس روش کی نگاہ میں مقصد صرف انکشاف حقیقت ہی نہیں ہے بلکہ حقیقت تک پہنچنا بھی ہے۔

عرفانی روش کے پیرو بھی بہت زیادہ ہیں۔ اسلامی دنیا میں بڑے بڑے نامور عرفاء پیدا ہوئے ہیں، ان میں بایزیدبسطامی، حلاج، شبلی، جنیدبغدادی، ذوالنون مصری، ابوسعید ابوالخیر، خواجہ عبیداللہ انصاری، ابوطالب مکی، ابونصیرسراج، ابوالقاسم قشیری،

محی الدین عربی اندلسی، ابن فارض مصری اور مولانا روم کا نام لیا جاسکتا ہے۔ اسلامی عرفان کی ممتاز ترین شخصیت اور اس کے مظہر کامل محی الدین عربی ہیں جنہوں نے عرفان کو ایک محکم و مدون علم کی شکل میں پیش کیا ہے اور بعد کے افراد شدت کے ساتھ ان سے متاثر ہوئے ہیں۔

اشراقیوں کی فلسفیانہ اور عرفا کی سلوکانہ روش میں ایک نقطہ اشتراک ہے اور دو نقطہ اختلاف۔ وجہ اشتراک یہ ہے کہ یہ دونوں روشیں اصلاح و تہذیب اور تزکیۂ نفس پرزور دیتی ہیں۔ وجہ امتیاز یہ ہے: ۱۔ عارف، استدلال کو سرے سے رد کرتا ہے، جبکہ اشراقی فلسفی اسے تسلیم کرتے ہوئے فکر اور تزکیۂ نفس کو ایک دوسرے کا معین و مددگار قرار دیتا ہے۔
۲۔ تمام فلسفیوں کی طرح، اشراقی فلسفی کا مقصد بھی کشف حقیقت ہے، لیکن عارف کا مقصد حقیقت تک پہنچنا ہے۔

۴۔ کلامیوں کی استدلالی روش

مشائی فلسفیوں کے مانند، متکلمین بھی عقلی استدلالات پر تکیہ کرتے ہیں لیکن دو فرق کے ساتھ:

ایک یہ کہ وہ عقلی اصول و مقدمات جہاں سے متکلمین اپنی بحثوں کا آغاز کرتے ہیں۔ ان عقلی اصول و مقدمات سے مختلف ہیں جہاں سے فلاسفہ اپنی گفتگو کا آغاز کرتے ہیں۔ متکلمین خاص طور سے معتزلہ جس اہم ترین و رائج اصول کوکام میں لاتے ہیں۔ وہ ''حسن و قبح'' ہے فرق بس یہ ہے کہ معتزلہ حسن و قبح کو عقلی سمجھتے ہیں لیکن اشاعرہ ، شرعی مانتے ہیں۔ معتزلہ نے اسی اصول کی بنیاد پر کچھ دوسرے اصول و قواعد وضع کیے ہیں جیسے باری تعالیٰ کے لیے قاعدہ لطف اور وجوب اصلح وغیرہ۔

جبکہ فلاسفہ ، حسن وقبح کو اعتباری و بشری قانون سمجھتے ہیں، جیسے عملی معقولات و مقبولات جن سے منطق میں بحث ہوتی ہے اور صرف ''جدل'' میں کام آتے ہیں۔ ''برہان'' میں ان سے استفادہ نہیں کیا جاتا۔ اسی لیے فلاسفہ کلام کو ''حکمت جدلی'' کہتے ہیں۔ اسے ''حکمت برہانی'' نہیں مانتے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ متکلم فلسفیوں کے برخلاف اپنے کو متعہد و پابند اور اسلام کے دفاع کا ذمہ دار سمجھتا ہے جبکہ فلسفیانہ بحثیں، آزاد بحثیں ہوتی ہیں، یعنی فلسفی کی تحقیق کا مقصد پہلے سے معین نہیں ہوتا کہ اسے فلاں نظریہ کی حمایت کرنا ہے، لیکن متکلم کا مقصد پہلے سے معین ہوتا ہے۔

خود کلامی روش کی بھی تین قسمیں ہیں:

الف۔ معتزلی۔

ب۔ اشعری۔

ج۔ شیعی۔

ان تمام روشوں کی مکمل تشریح اس سبق میں ممکن نہیں ہے۔ اس کے لیے علیحدہ بحث کی ضرورت ہے۔ معتزلیوں کی تعداد اچھی خاصی ہے۔ ابوالھذیل علاف، نظام، حافظ، ابوعبیدہ معمر بن مثنیٰ۔ یہ حضرات دوسری و تیسری صدی ہجری سے تعلق رکھتے ہیں۔ قاضی عبدالجبار معتزلی نے چوتھی صدی ہجری نور زمخشری نے پانچویں صدی کے اختتام اور چھٹی صدی ہجری کے آغاز میں اس مکتب کی نمائندگی کی ہے۔ اشعری مکتب کے نمائندہ اور مظہرکامل ابوالحسن اشعری (وفات ۳۳۰ھ) ہیں۔ قاضی

ابوبکرباقلانی، امام الحرمین جوینی، غزالی اور فخرالدین رازی نے بھی اشعری مکتب کی پیروی کی ہے۔

شیعہ متکلم بھی بہت ہیں۔ ہشام بن الحکم جن کا شمار امام صادق ؑ کے اصحاب میں ہوتا ہے۔ شیعہ متکلم تھے۔ نوبختی خاندان نے ایران سے تعلق رکھنے والا شیعہ خاندان ہے بہت سے زبردست متکلمین پیدا کیے۔ شیخ مفید اور سید مرتضیٰ علم الہدیٰ کا بھی شیعہ متکلمین میں شمار ہوتا ہے۔ شیعی کلام کے روح رواں اور کامل نمائندہ خواجہ نصیرالدین طوسی ہیں۔ خواجہ نصیر کی کتاب تجرید العقائد علم کلام کی مشہور ترین کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ خواجہ نصیرالدین متکلم ہونے کے ساتھ فلسفی و ریاضی داں بھی ہیں۔ خواجہ نصیرالدین کے بعد علم کلام کی تقدیر پورے طور سے بدل گئی اور اس نے فلسفی رنگ اختیار کرلیا۔

اہل سنت کی کلامی کتابوں میں شرح مواقف سب سے زیادہ مشہور ہے۔ اس کا متن قاضی عضدایجی، حافظ کے معاصر و ممدوح نے لکھا ہے اور شرح میرسید شریف جرجانی نے تحریر کی ہے۔ کتاب ’’مواقف‘‘، کتاب ’’تجرید العقائد‘‘ سے بہت زیادہ متاثر ہے۔

سبق نمبر۵

حکمتِ متعالیہ

گزشتہ سبق میں ہم اسلامی عہد کی چارفکری روشوں کو بطور اجمال بیان کرچکے ہیں اور ان کے مشہورومعروف نمائندوں کا ذکر بھی کرچکے ہیں۔

یہ چاروں روشیں، اسلامی دنیا میں اسی طرح رائج رہیں، یہاں تک کہ ایک نقطہ پر پہنچ کر یہ چاروں روشیں آپس میں مل گئیں اور ایک نئی روش وجود میں آئی جس نقطہ پر پہنچ کر یہ روش ایک دوسرے سے گلے ملی ہیں، اسے ''حکمت متعالیہ'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس کی بنیاد صدرالمتالهین شیرازی (وفات۱۰۵۰ھ) نے رکھی ہے۔ اگرچہ بوعلی سینا نے بھی اپنی کتاب اشارات میں لفظ حکمت متعالیہ استعمال کیا ہے مگر ان کا فلسفہ اس نام سے مشہور نہیں ہوا ہے۔

صدر المتألہین نے باقاعدہ طور پر اپنے فلسفہ کا نام ''حکمت متعالیہ'' رکھا ہے اور اسی نام سے ان کا فلسفہ مشہور بھی ہوا ہے۔ صدرالمتالهین کا مکتب روش کے اعتبار سے اشراقی مکتب سے مشابہت رکھتا ہے یعنی استدلال اور کشف و شہود، دونوں کا قائل ہے لیکن اصول اور استنباط و استنتاج کے لحاظ سے اشراقی مکتب سے مختلف ہے۔

صدر المتألہین کے مکتب میں بہت سے وہ مسائل جو اشراق و مشاء، فلسفہ و عرفان یا فلسفہ و کلام کے درمیان نزاع و اختلاف کا باعث بنے ہوئے تھے، ہمیشہ ہمیشہ کے لیے حل ہوگئے ہیں۔ صدرالمتالهین کا فلسفہ ، التقاطی و امتزاجی فلسفہ نہیں ہے بلکہ ایک مخصوص فلسفیانہ نظام ہے جس کے وجود میں آنے میں اگرچہ مختلف اسلامی فکری روشیں اثرانداز ہوئی ہیں لیکن اسے ایک مستقل فکری نظام تصور کرنا چاہیے۔

صدر المتألہین کی بہت سی کتابیں ہیں۔ ان میں اسفار اربع، الشواہد الربوبیہ ، مبداء و معاد، عرشیہ ، مشاعر، شرح ہدایہ اثیرالدین ابہری نمایاں حیثیت کی حامل ہیں۔

صاحب کتاب ’’منظومہ و شرح منظومہ‘‘ حاج ملاہادی سبزواری (ولادت ۱۲۱۲ھ، وفات ۱۲۹۷ھ) مکتب صدر المتالهین سے وابستہ ہیں۔ ملاہادی سبزواری کی شرح منظومہ اور صدر المتالهین کی اسفار بوعلی سینا کی اشارات و شفا اور شیخ اشراق کی حکمت الاشراق وہ مشہورومعروف کتابیں ہیں جو علوم قدیمہ کی درسگاہوں میں رائج ہیں۔

صدرالمتالهین کا ایک کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے فلسفیانہ بحثوں کو جو ایک قسم کے عقلی وفکری سلوک سے تعلق رکھتی ہیں مدون و منظم بنادیا جیسا کہ عرفا نے قلبی و روحی سلوک کے سلسلہ میں کیا ہے۔

عرفا کہتے ہیں کہ ’’سالک‘‘ عارفانہ اسلوب پر کاربند ہوکر چار سفر اور مرحلے طے کرتا ہے۔

۱۔ سیر من الخلق الی الحق

اس مرحلہ میں سالک کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ عالم طبیعت و مادہ سے گزر کر کچھ ماوراء الطبیعی عوالم کو بھی پیچھے چھوڑتے ہوئے ’’ذات حق‘‘ تک رسائی حاصل کرلے، یہاں تک کہ اس کے اور ’’حق‘‘ کے مابین کسی قسم کا حجاب اور پردہ باقی نہ رہ جائے۔

۲۔سیر باالحق فی الحق

یہ دوسرا مرحلہ ہے۔ ذات حق کو قریب سے پہچاننے کے بعد سالک خود حق کی مدد سے اس کے کمالات، اسماء اور صفات کا مطالعہ شروع کرتا ہے۔

۳۔ سیر من الحق الی الخلق بالحق

اس سفر میں سالک خلق خدا اور عوام کے درمیان واپس آجاتا ہے مگر اس کی واپسی کا مطلب ذات حق سے جدائی اور اس سے دوری نہیں ہے بلکہ وہ ذات کو ہر چیز کے ہمراہ اور ہر چیز میں مشاہدہ کرتا ہے۔

۴۔ سیر فی الخلق بالحق

اس مرحلہ میں سالک عوام کی ہدایت اور رہنمائی، ان کی دستگیری اور انہیں حق تک پہنچانے کی مہم انجام دیتا ہے۔

چونکہ فکر بھی ایک قسم کی سیر و سلوک ہے، البتہ ذہنی سیروسلوک، لہٰذا صدرالمتالھین نے فلسفہ کو بھی چار قسموں پر تقسیم کردیا:

۱۔ وہ مسائل جو بحث توحید کے لی اساس و بنیاد ہیں اور یہ حقیقت میں خلق سے حق کی جانب ہماری فکر کی سیر ہے۔ (امورعامہ فلسفہ)

۲۔ توحید، معرفت خدا اور صفات الٰہی سے متعلق بحثیں (سیربالحق فی الحق)

۳۔ افعال باری تعالیٰ اور عوالم کلی وجود سے متعلق بحثیں (سیر من الحق الی الخلق بالحق)

۴۔ نفس اور معاد سے متعلق بحثیں۔ (سیر فی الخلق بالحق)

کتاب اسفار اربعہ جس کے معنی چہارگانہ سفر ہیں کی بنیاد اسی نظم و ترتیب پر استوار ہے۔

صدر المتألہین نے اپنے مخصوص فلسفی نظام کا نام حکمت متعالیہ رکھا اور بقیہ تمام رائج و مشہور فلسفوں کو وہ چاہے اشراقی ہوں یا مشائی فلسفہ عامیہ یا فلسفہ متعارفہ کا لقب دیا۔

فلسفوں اور حکمتوں کا ایک کلی جائزہ

فلسفہ و حکمت اپنے عام مفہوم میں مختلف جہات سے مختلف قسموں میں بٹی ہوئی ہے جہاں تک روش و اسلوب کے لحاظ سے تقسیم کا سوال ہے تو اس کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ حکمت استدلال، ۲۔حکمت ذوقی، ۳۔حکمت تجربی، ۴۔حکمت جدلی۔

۱۔ حکمت استدلالی کا دارومدار قیاس اور برہان پر ہے۔ اسے صرف صغریٰ و کبریٰ، نتیجہ و لازم اور ضدونقیض وغیرہ سے ہی سروکار ہے۔

۲۔ لیکن حکمت ذوقی صرف استدلال ہی سے سروکار نہیں رکھتی بلکہ وہ زیادہ تر ذوق و الہام و اشراق سے لگائو رکھتی ہے۔ وہ عقل سے زیادہ دل کا سہارا لیتی ہے۔

۳۔ حکمت تجربی نہ قیاسی استدلال و عقل سے سروکار رکھتی ہے اور نہ ہی قلبی الہامات و دل سے رابطہ رکھتی ہے۔ اس کا ربط صرف حس، تجربہ اور آزمائش سے ہے۔ یعنی تجربہ و آزمائش کے ذریعہ حاصل ہونے والے علمی نتائج کو ایک دوسرے سے ربط دے کر حکمت و فلسفہ کی شکل میں ڈھال دیتی ہے۔

۴۔حکمت جدلی استدلالی تو ضرور ہے لیکن اس کے استدلال کے مقدمات وہ چیزیں ہیں جنہیں اہل منطق مشہورات یا مقبولات کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

کلیات منطق سے متعلق صناعات خمسہ کے باب میں ہم عرض کر چکے ہیں کہ مقدمات استدلال کی کئی قسمیں ہیں، منجملہ ان کے وہ مقدمات ہیں جنہیں بدیہیات اولیہ کے عنوان سے یاد کیا جاتا ہے اور کچھ مقدمات کو ''مشہورات'' کانام دیا جاتا ہے۔

مثلاً یہ کہ وہ چیزیں جو کسی تیسری چیز کے مساوی ہوں، خود آپس میں بھی برابر ہوا کرتی ہیں، اسے اس جملہ مساوی المساوی مساوٍ کے ذریعہ بیان کیا جاتا ہے یا یہ کہ کسی چیز کا آن واحد میں اپنی نقیض کے ساتھ جمع ہونا محال ہے۔ یہ سب بدیہی امور ہیں لیکن یہ قول کہ ''کسی انسان کا بھرے مجمع میں جماہی لینا عیب ہے،'' اس کا تعلق مشہورات سے ہے۔ بدیہیات سے استدلال کو برہان کہتے ہیں اور مشہورات سے استدلال کو جدل میں شمار کرتے ہیں۔ پس حکمت جدلی وہ حکمت ہے جس میں کلی و عالمی مسائل کے سلسلہ میں مشہورات کے سہارے استدلال کیا جاتا ہے۔

متکلمین کے استدلال کی بنیاد عموماً یہ ہوا کرتی ہے کہ فلاں چیز اچھی ہے اور فلاں چیز بری ہے۔ یا اصطلاحی زبان میں یوں کہہ لیجیے کہ متکلمین کے استدلال کی اساس ''حسن و قبح عقلی'' پر ہے۔

حکماء کا دعویٰ ہے کہ حسن و قبح انسانی زندگی کے دائرہ میں محدود ہے۔ خدا، کائنات اور وجود کے سلسلہ میں ان معیاروں کے ذریعہ فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے حکماء کلام کو حکمت جدلی کہتے ہیں۔

حکماء کا نظریہ ہے کہ دین کے بنیادی اصول کے اثبات کے لیے جدلی و مشہوری مقدمات کے مقابلہ میں بدیہیات اولیہ پر استوار برہانی مقدمات کا استعمال زیادہ مناسب و کارآمد ہے اور چونکہ اسلامی دور میں خاص کر شیعوں کے درمیان رفتہ رفتہ فلسفہ نے اپنی آزاد بحث و گفتگو کے فریضہ

سے دست بردار ہوئے اور اپنے کو پہلے ہی سے کسی عقیدہ کا پابند کیے بغیر اسلامی اصول کی بنحو احسن تائید کردی، لہٰذا حکمت جدلی نے تدریجاً خواجہ نصیرالدین طوسی جیسے افراد کے ہاتھوں برہانی و اشراقی حکمت کا رنگ اختیار کرلیا اور کلام، فلسفہ کے زیراثر آگیا۔

حکمت تجربی اگرچہ اپنی جگہ پر بہت اہم ہے لیکن اس حکمت میں دو عیب پائے جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ ، حکمت تجربی کا دائرہ صرف علوم تجربی تک محدود ہے اور علوم تجربی قابل لمس و قابل حس مسائل میں محصور ہیں جبکہ انسان کی فلسفیانہ ضرورتیں ان تجربی مسائل سے کہیں زیادہ وسیع ہیں۔

مثلاً جب ہم زمانہ کے آغاز، مکان کے انجام اور علتوں کے مبداء کے سلسلہ میں بحث و گفتگو کرتے ہیں تو کسی لیبارٹری اور تجربہ گاہ میں بیٹھ کر مائیکروسکوپ کے ذریعہ اپنا مقصد کیونکر حاصل کرسکتے ہیں؟ اسی لیے حکمت تجربی انسان کی فلسفیانہ پیاس بجھانے میں ناکام رہی ہے اور فلسفہ کے بنیادی مسائل میں خاموشی اختیار کرنے پر مجبور ہوگئی۔

دوسرا عیب یہ ہے کہ تجربی مسائل کی عالم طبیعت سے وابستگی اور اس کی محدودیت نے اس کی حیثیت کو متزلزل کردیا ہے۔ یہاں تک کہ آج یہ مسلمہ بن گیا ہے کہ تجربی اور سائنسی مسائل کی حیثیت وقتی و عارضی ہے۔ ہر وقت اس کے منسوخ ہوجانے کا دھڑکا لگا رہتا ہے۔ چنانچہ تجربوں اور آزمائشوں پر جس حکمت کی بنیاد استوار ہوگی، فطری طور پر وہ حکمت بھی متزلزل اور ناپائیدار ہوگی۔ لہٰذا وہ انسان کی ایک بنیادی ضرورت یعنی اطمینان و یقین کو پورا کرنے میں عاجز رہے گی۔ اطمینان و یقین صرف ان مسائل میں پایا جاتا ہے جو ''تجردریاضی'' یا ''تجرد فلسفی'' کے حامل ہوں اور ''تجرد ریاضی'' و ''تجرد فلسفی'' کا معنی صرف فلسفہ ہی میں بیان ہوسکتا ہے۔

آئندہ اسباق میں ہم حکمت استدلالی و حکمت ذاتی اور ان کی حیثیت و اہمیت پر روشنی ڈالیں گے۔

سبق نمبر۶

فلسفہ کے مسائل

گزشتہ معروضات کے پیش نظر اب یہ ضروری ہے کہ جن مسائل پر اسلامی فلسفہ میں بحث و گفتگو کی جاتی ہے ان کی ایک فہرست بطور اشارہ ہی سہی، مختصر توضیحات کے ساتھ پیش کردی جائے۔ فلسفہ کے تمام مسائل کا محور موجود ہے یعنی علم طب میں بدن، حساب میں عدد اور ہندسہ اور مقدار کی جو حیثیت ہے فلسفہ میں وہی مقام موجود کو موجود ہونے کی حیثیت سے حاصل ہے۔ دوسرے لفظوں میں فلسفہ کا موضوع موجود بما هوا موجود ہے تمام فلسفیانہ بحثیں اسی محو کے گرد گھومتی نظر آتی ہیں یا یوں کہہ لیجیے فلسفہ کا موضوع ’’وجود ہستی‘‘ ہے۔

وجود ہستی سے متعلق مسائل چند قسم کے ہیں

الف۔ وہ مسائل جو وجودوہستی اور ان کے مدمقابل دو چیزوں یعنی: ماہیت و عدم سے مربوط ہیں۔ البتہ خارجی و عینی دنیا میں وجودوہستی کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔ ذہن سے باہر کی دنیا میں ’’ہستی‘‘ کے مقابل میں کوئی چیز نہیں ہے لیکن انسان کے اس مفہوم سازذہن نے ہستی کے مقابلہ میں دو: دوسرے مفہوم اور معنی ایجاد کرلیے ہیں: ایک عدم دوسرے ماہیت (بلکہ ماہیتیں) فلسفہ اور خاص طور سے حکمت کے کچھ مسائل وجودوماہیت سے مربوط ہیں اور کچھ دوسرے مسائل ہستی و نیستی یعنی وجودوعدم سے متعلق ہیں۔

ب۔ بعض مسائل وجودوہستی کی قسموں سے مربوط ہیں۔ خود ہستی کی متعدد قسمیں ہیں جو اس کی نوعیں سمجھی جاتی ہیں۔ دوسرے لفظوں میں وجود کو مختلف طریقوں سے تقسیم کیا جاتا ہے جیسے عینی و ذہنی میں تقسیم، واجب و ممکن میں تقسیم، حادث میں قدیم میں تقسیم، ثابت و متغیر میں تقسیم، واحدوکثیر میں تقسیم، قوۃ فعل میں تقسیم، جوہروعرض میں تقسیم، البتہ یہاں ہستی کے ابتدائی تقسیمات مراد ہیں یعنی وہ تقسیمیں جو وجود پر وجود ہونے کی حیثیت سے مرتب ہوتی ہیں۔ مثلاً سیاہ ، سفید، چھوٹا اور بڑا، برابرونابرابر، جفیت و طاق، لمبا اور ناٹا اور اسی طرح کے دیگر تقسیمات یہ موجود کی موجود کے متکلم ہونے

کے لحاظ سے (یعنی کمیت قبول کرنے والے) موجود کی تقسیمیں ہیں۔ یعنی جسمیت اپنی جسمیت یا کمیت اپنی کمیت کی وجہ سے ان تعلیمات کو قبول کرتی ہے۔

لیکن واحدوکثیر یا واجب و ممکن کی تقسیم موجود کی موجود ہونے کی حیثیت سے تقسیمیں ہیں۔

فلسفہ میں ان تقسیموں کے معیار اور یہ تشخیص دینے کے لیے کہ کون سی تقسیم ’’موجود بما هو موجود‘‘ کی تقسیم ہے اور کون سی تقسیم ان تقسیمات سے خارج ہے نہایت عمیق و دقیق بحثیں ہوئی ہیں۔ ہمیں ان مباحث میں ایسے مقامات بھی نظر آتے ہیں جہاں بعض فلاسفہ کچھ تعلیمات کو ’’جسم بماهوجسم‘‘ کی تقسیم مانتے رہے ہیں اور انہیں فلسفہ اول کی بحث سے خارج سمجھتے رہے ہیں اور بعض دوسرے فلاسفہ نے کچھ دلیلوں کے پیش نظر انہیں ’’موجود بما هو موجود‘‘ کے تقسیمات میں شمار کیا ہے اور فلسفہ اول کے دائرہ میں داخل جانا ہے۔ ہم آگے چل کر ان میں سے بعض کی طرف اشارہ کریں گے۔

ج۔ کچھ ایسے مسائل ہیں جووجودوہستی پر حاکم کلی قوانین سے مربوط ہیں جیسے علیت، علت و معلول کی سخیت، علت و معلول کے نظام میں کارفرما ضرورت، وجودوہستی کے مراتب میں تقدم و تاخراور معیت۔

د۔ بعض مسائل ہستی کے طبقات یا وجود کے عوالم کے اثبات سے تعلق رکھتے ہیں یعنی ہستی کے کچھ مخصوص طبقے اور عالم ہیں۔ اسلامی فلسفہ چار کلی عالموں یا چارنشاتوں کے قائل ہیں۔

عالم طبیعت یا ناسوت۔

عالم مثال یا ملکوت۔

عالم عقول یا جبروت۔

عالم الوہیت یا لاہوت۔

عالم ناسوت یعنی مادہ و حرکت اور زمان و مکان سے معمور دنیا اور دوسرے لفظوں میں عالم طبیعت ومحسوسات یا عالم دنیا۔

عالم مثال یا ملکوت یعنی عالم طبیعت سے برتر ایک عالم جس میں جہتیں اور صورتیں تو موجود ہیں لیکن حرکت، زمان اور تغیر کا فقدان ہے۔

عالم جبروت، یعنی عالم عقول، یا عالم معنی جو تصویروں سے مبرا اور عالم ملکوت سے برتر ہے۔

عالم لاہوت، یعنی عالم الوہیت واحدیت۔

۔ ۔ بعض مسائل عالم طبیعت کے اپنے مافوق عوالم سے روابط کے بارے میبحث کرتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں وہ مسائل جو عالم لاہوت سے عالم طبیعت کی طرف ہستی کی نزولی سیر یا عالم طبیعت سے مافوق عوالم کی طرف اس کی صعودی سیر سے تعلق رکھتے ہیں۔ خاص طور سے انسان سے متعلق وہ مسائل جنہیں ''معاد'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہےا ور حکمت متعالیہ کا ایک بڑا حصہ جن مسائل پر مشتمل ہے۔

وجودوماہیت

وجودوماہیت کے باب میں اہم ترین بحث یہ ہے کہ وجود اصل ہے یا ماہیت، مطلب یہ ہے کہ تمام چیزوں میں ہمیشہ دومعنی نظر آتے ہیں اور ہم ان اشیاء میں دونوں معنی کو صادق سمجھتے ہیں۔ ایک کا نام وجود ہے اور دوسرے کا نام ماہیت ہے مثلاً ہمیں معلوم ہے کہ انسان ہے، درخت ہے، عدد ہے، مقدار ہے لیکن عدد کی ماہیت انسان کی ماہیت سے جدا ہے۔ اگر ہم پوچھیں عدد کیا ہے؟ تو اس کا جواب اور ہوگا اور اگر پوچھیں انسان کیا ہے؟ تو اس کا جواب کچھ اور ہوگا۔

بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کا وجود واضح و آشکار ہے، ہمیں معلوم ہے کہ وہ موجود ہیں لیکن وہ کیا ہیں؟ اس سے ہم بے خبر ہیں مثلاً: ہم یہ جانتے ہیں کہ ''زندگی'' ہے ''بجلی'' ہے لیکن زندگی کیا ہے؟ بجلی کی ماہیت کیا ہے؟ اس سے ہم ناواقف ہیں۔

بہت سی چیزیں ایسی بھی ہیں جن کی ماہیت سے ہم واقف ہیں۔ مثلاً :۔ ''دائرہ'' کی مکمل تعریف سے ہم آگاہ ہیں۔ ہمیں اس کی ماہیت کا پورا پورا علم ہے لیکن ہمیں یہ نہیں معلوم کہ اس کی عینی و خارجی طبیعت میں حقیقی دائرہ کا وجود ہے بھی یا نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ ''وجود'' اور ''ماہیت'' میں فرق ہے دونوں الگ چیز ہیں۔

ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ کثرت اور وجود و ماہیت کی دوئی صرف ذہن سے تعلق رکھتی ہے یعنی خارجی دنیا میں ہر چیز دو چیز نہیں ہے لہٰذا ان دونوں (وجودوماہیت) میں سے ایک حقیقی واصلی ہے اور دوسری اعتباری و غیراصلی۔

یہ بحث کافی طویل ہے لیکن یہاں اس کلی بحث میں ہمارا مقصد صرف اصطلاحوں سے آشنا ہونا ہے اس منزل میں صرف اتنا جان لینا ضروری ہے کہ ''اصالت وجودوماہیت'' کی بحث زیادہ پرانی نہیں ہے یہ بحث پہلی مرتب اسلامی دنیا میں چھڑی ہے، فارابی، بوعلی سینا، کواجہ نصیرالدین طوسی حتیٰ شیخ اشراق نے بھی اصالت وجود واصالت ماہیت کے عنوان سے بحث نہیں کی ہے۔ یہ بحث (گیارہویں صدی ہجری کے آغاز میں) ''میرداماد'' کے دور میں فلسفہ میں داخل ہوئی ہے۔

میرداماد ''اصالت ماہیت'' کے قائل تھے مگر ان کے نامور شاگرد صدر المتألہین نے ''اصالت وجود'' کو ثابت کیا ہے۔ ان کے بعد وہ تمام فلاسفہ جو لائق اعتناء فکر ونظر کے مالک رہے ہیں، اصالت وجود ہی کے قائل ہوئے ہیں۔

میں نے ''اصول فلسفہ و روش رئالیسم'' کی تیسری جلد میں ان مقدمات کی فراہمی میں عرفا متکلمین اور فلاسفہ کے اہم کردار پر کسی حد تک روشنی ڈالی ہے جو صدرالمتالہین کے ذہن میں اس فلسفیانہ نظریہ کے وجود میں آنے کا باعث بنے ہیں۔

یہاں یہ بتادینا بھی ضروری ہے کہ موجودہ دور میں ''اگزسٹینشیلزم (Existancialism)'' نامی فلسفہ کا کافی چرچا ہے۔ جسے کبھی کبھی ''فلسفہ اصالت وجود'' کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے اس فلسفہ میں جس چیز کو اصالت وجود کہا جاتا ہے وہ انسان سے مربوط ہے۔ یہ فلسفہ یہ بتانا چاہتا ہے کہ دیگر تمام اشیاء کے برخلاف انسان کی نہ کوئی مخصوص ماہیت پہلے سے معین ہوتی ہے اور نہ ہی اس کا مادی ڈھانچہ پہلے سے تیار ہوتا ہے۔ بلکہ وہ اپنی ماہیت کی بنیاد خود ہی رکھتا ہے اور خود ی اسے بناتا سنوارتا ہے۔ یہ بات کافی حد تک صحیح بھی ہے اور اسلامی فلسفہ میں اس کی تائید بھی ملتی ہے لیکن اسلامی فلسفہ میں اصالت وجود کے نام سے جو بحث ہوتی ہے ''اولاً'' وہ انسان سے مختص نہیں ہے بلکہ پوری کائنات سے مربوط ہے ''ثانیاً'' اسلامی ''اصالت وجود'' میں جب اصالت سے بحث ہوتی ہے تو اس سے مراد عینیت و واقعیت ہوتی ہے جو ذہنیت و

اعتباریت کے مقابلہ میں جب کہ ’’اگزسٹینشیلزم‘‘ میں اصالت سے مراد تقدم لیتے ہیں۔ بہرصورت ان دونوں کو ایک نہیں سمجھنا چاہیے۔

سبق نمبر۷

عینی اور ذہنی

وجودہستی کی ایک تقسیم یہ ہے کہ کسی شئ کا وجود یا عینی ہے یا ذہنی۔ وجودعینی سے مراد وہی خارجی وجود ہے جو انسان کے ذہن سے جدا اور مستقل ہے۔ جیسے پہاڑ، دریاا ور صحرا، ہمارے ذہن سے باہر اور ہمارے ذہن سے علیحدہ موجود ہیں۔ ہمارا ذہن انہیں تصور کرے یا نہ کرے بلکہ خود ہمارا اور ہمارے ذہن کا وجود ہو یا نہ ہو، پہاڑ، دریا اور صحرا موجود ہیں۔

لیکن انہی پہاڑ، دریا اور صحرا کا ایک وجود ہمارے ذہن میں بھی ہے جب ہم ان کا تسور کرتے ہیں تو درحقیقت ہم انہیں اپنے ذہن میں وجود میں لاتے ہیں۔ ہمارے ذہن میں پیدا ہونے والے وجود کو ’’ذہنی وجود‘‘ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

یہاں دو سوال پیدا ہوتے ہیں۔

۱۔ اشیاء کی وہ ’’تصویریں‘‘ جو ہمارے ذہن میں ابھرتی ہیں انہیں ان اشیاء کا وجود کیوں سمجھا جاتا ہے؟ اگر ذہن میں ابھرنے والی تصویروں کو وجود سمجھنا درست ہے تو پھر دیوار یا کاغذ پر نقش ہونے والی تصویروں کو بھی ایک قسم کا وجود سمجھنا چاہیے اور انہیں دیواری یا کاغذی وجود کا نام دیا جانا چاہیے؟ اگر پردۂ ذہن پر ابھرنے والی تصویروں کو اشیاء کے لیے ایک قسم کا ’’وجود‘‘ سمجھیں تو دراصل یہ ’’مجاز‘‘ ہوگا نہ کہ حقیقت جبکہ فلسفہ کو حقیقت سے سروکار ہونا چاہیے۔

۲۔ ’’وجودذہنی‘‘ درحقیقت صرف انسان سے مربوط ہے اور اس کے نفسیاتی مسائل سے تعلق رکھتا ہے لہٰذا اس قسم کے مسئلہ کو فلسفہ کے بجائے علم نفسیات میں بیان کیا جانا چاہیے۔ کیونکہ فلسفیانہ مسائل کلی ہوا کرتے ہیں اور جزئی مسائل سائنس سے متعلق ہوتے ہیں۔

جواب: پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ کسی شئے کی ذہنی تصویر اور کاغذی یا دیواری نقش میں فرق ہے مثلاً پہاڑ اور دریا کی ذہنی تصویر اور شئے کے خارجی وجود کے درمیان جتنا عمیق اور مستحکم رابطہ ہے اتنا گہرا تعلق اس کے کاغذی یا دیواری نقش اور اس کے خارجی وجود کے درمیان نہیں ہے

اگر ذہن میں موجود چیز صرف سادی سی تصویر ہوتی تو کبھی باعث معرفت و آگہی نہ ہوتی جیسے کہ دیواری تصویر، دیوار کو معرفت و آگاہی عطا نہیں کرتی حالانکہ ذہنی تصویر عین معرفت و آگہی ہے۔

ذہنی وجود کے مسئلہ میں فلاسفہ یہ ثابت کرچکے ہیں کہ خارجی اشیاء سے ہماری واقفیت کا سبب یہ ہے کہ ہمارے ذہن کی یہ تصویریں عام تصویروں کی طرح کوئی معمولی تصویریں نہیں ہیں، بلکہ یہ ہمارے ذہن میں خارجی اشیاء کی ماہیت کا ایک طرح سے وجود میں آنا ہے اور یہیں سے دوسرے سوال کا جواب بھی معلوم ہوجاتا ہے کہ اگرچہ ایک لحاظ سے ذہنی تصویروں کا مسئلہ انسانی نفسیات سے مربوط ہے اور اس لحاظ سے اس سے معرفت نفس کے علم میں ہی بحث ہونی چاہیے لیکن چونکہ انسان کا ذہن واقعی طور پر وجود کو حیات نوا اور نشاۃ ثانیہ عطا کرتا ہے اور اس طرح وجودوہستی کو ذاتی طور سے ذہنی و عینی دو قسموں میں تقسیم کرنے کا باعث بنتا ہے لہٰذا اس کی جگہ فلسفہ ہی میں ہے۔

بوعلی سینا نے کتاب شفاء کے الٰہیات کی ابتداء میں بطور اشارہ اور صدرالمتالہین نے الٰہیات شفا پر اپنے تعلیقات میں صریحی طور پر تفصیل سے بیان کیا ہے کہ بعض اوقات ایک ہی مسئلہ دواعتبار سے دو فن سے متعلق ہوتا ہے مثلاً فلسفہ سے بھی ربط رکھتا ہے اور سائنس سے بھی۔

حقیقت اور خطاء

ذہنی وجود کے مسئلہ کا اگر ایک دوسرے رخ سے مطالعہ کیا جائے تو وہ ادراکات میں حقیقت نمائی کی طاقت و صلاحیت اور اس کی اہمیت سے مربوط ہوگا یعنی بیرونی و خارجی دنیا کے متعلق ہمارے ادراکات، احساسات اور تصورات کس حد تک واقع نما اور کاشف حقیقت ہیں۔

ایک اہم مسئلہ جو زمانۂ قدیم سے فلاسفہ کا مرکز توجہ رہا ہے یہ ہے کہ ہم اشیاء کے بارے میں حواس یا عقل کے ذریعہ جو کچھ ادراک کرتے ہیں وہ ’’واقع اور نفس الامر سے ‘‘ مطابقت رکھتا ہے یا نہیں؟

کچھ لوگوں نے یہ فرض کیا ہے کہ ہمارے بعض حسی یا عقلی ادراکات ’’واقع اور نفس الامر‘‘ سے مطابقت رکھتے ہیں اور بعض مطابقت نہیں رکھتے۔ مطابق واقع ادراکات ’’حقیقت‘‘ کہے جاتے ہیں اور واقع کے خلاف ادراکات ’’خطا‘‘ مانے جاتے ہیں۔ ہم حواس کی بعض خطائوں سے واقف بھی ہیں۔ باصرۂ سامعہ، ذائقہ، لامسہ اور شامہ جائز الخطاء ہیں اس کے

باوجود ہمارے اکثروبیشتر حسی ادراکات عین حقیقت ہیں۔ ہم رات دن، دوری ونزدیکی، حجم کی بڑائی اور چھوٹائی، سختی اور نرمی، سردی اور گرمی کو ان ہی حواس کے ذریعہ تشخیص دیتے ہیں اور رشک نہیں کہ ہماری یہ تشخیص عین حقیقت اور خطاء لغزش سے بری ہے۔

اسی طرح ہماری عقل بھی جائز الخطاء ہے۔ عقل کو استدلالات میں خطاولغزش سے بچانے ہی کے لیے منطق تدوین کی گئی ہے لیکن اس کے باوجود ہمارے زیادہ تر عقلی استدلالات عین حقیقت ہیں مثلاً جب ہماری تجارت کا دامن وسیع ہوجاتا ہے اور ہم اپنے قرضہ اور مطالبات کا حساب الگ الگ لکھتے ہیں اور جمع و تفریق کرتے ہیں، تو ایک قسم کا فکری و عقلی عمل انجام دیتے ہیں اگر یہ کام پوری توجہ سے انجام دیں تو شک نہیں کہ ہمارے جمع و تفریق کا نتیجہ عین حقیقت ہوگا۔

لیکن یونانی سوفسطائی جن کا ذکر ہم پہلے بھی کرچکے ہیں۔ ''حقیقت'' و ''خطا'' کے فرق کے منکر ہیں۔ ان کا کہنا ہے جو شخص جو کچھ محسوس کرے اور جس طرح فکر کرے اس کے لیے وہی حقیقت ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ہر چیز کا معیار انسان ہے، سوفسطائی سرے سے ''واقعیت'' ہی کے منکر ہوگئے ہیں اور جب ''واقعیت'' ہی کا انکار کردیا تو پھر کوئی ایسی چیز باقی نہ رہی جس سے انسان کے ادراکات و محسوسات کی مطابقت ''حقیقت'' اور عدم مطابقت ''خطا'' کہی جاسکے۔

یہ لوگ سقراط کے ہم عصر ہیں اور سقراط ہی کے زمانے میں سوفسطائیوں کا دورختم ہوا ہے۔

سقراط، افلاطون و ارسطو نے ان لوگوں کے خلاف جہاد کیا ہے۔ فروطاغورس (پروتاگوراس Protagoras) اور جرجیاس (گورگیاسGorgias) سوفسطائیوں کی دومشہور شخصیتیں ہیں۔

ارسطو کے بعد کے ادوار میں اسکندریہ میں ''شکاک'' یا ''سپتی سیست'' نامی گروہ پیدا ہوا اس گروہ کی معروف ترین شخصیت ''پیرون'' ہے۔ ''شکاکین'' واقعیت کے سرے سے تو منکر نہیں ہوئے لیکن واقعت سے انسانی ادراکات کی مطابقت کے منکر ہوگئے۔ ان کا کہنا تھا کہ اشیاء کے ادراک کے سلسلہ میں انسان اپنے اندرونی حالات اور بیرونی ماحول کے زیراثر ہر چیز کو ایک خاص زاویہ سے دیکھتا ہے بعض اوقات دواشخاص ایک ہی چیز کو دومختلف حالات میں یا دو مختلف زاویوں سے دیکھتے ہیں تو اس چیز کے بارے میں دونوں نظریات مختلف ہوتے ہیں۔ کسی شخص کی نظر

میں ایک چیز اچھی ہوتی ہے دوسرے کی نگاہ میں وہی چیز بری ہوتی ہے۔ ایک شخص کی نگاہ میں چھوٹی تو دوسرے کی نگاہ میں بڑی دکھائی دیتی ہے۔ ایک شخص کو وہی چیز ایک معلوم دیتی ہے تو دوسرے کو دو، ایک شخص کی قوت لامسہ میں ایک ہوا گرم ہے تو دوسرے کی قوت لامسہ میں وہی ہوا سرد ہے، ایک ہی ذائقہ ایک شخص کے لیے شیریں ہے تو دوسرے کے لیے تلخ، سوفسطائی اور شکاکین کشف واقعیت اور واقع نمائی کے سلسلہ میں علم کی قدروقیمت کے منکر ہوگئے ہیں۔

سوفسطائیوں اور شکاکوں کے نظریات، عصر جدید میں پھر سے زندہ ہوئے ہیں۔ یورپ کے اکثر فلاسفہ ، شکاکیت کی طرف رجحان رکھتے ہیں اور بعض فلاسفہ ، سوفسطائیوں کی طرح سے واقفیت ہی کے منکر ہیں۔

''برکلے'' (Barkalay) ایک مشہورومعروف فلسفی جو اسقف بھی ہیں۔ سرے سے خارجی واقعیت کے منکر ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے دلائل اتنے زیادہ مغالطہ آمیز ہیں کہ بعضوں کا دعویٰ ہے کہ ابھی تک کوئی ایسا شخص پیدا نہیں ہوا جو ان کے دلائل کا جواب دے سکے، حالانکہ یہ سبھی جانتے ہیں کہ یہ مغالطہ ہے۔

جن لوگوں نے ''پروتاگوراس'' جیسے قدیم سوفسطائیوں یا ''برکلے'' جیسے جدید سوفسطائیوں اور آئیڈیالسٹوں کا جواب دینا چاہا ہے انہوں نے اس راستہ کو اختیار نہیں کیا ہے جس کے ذریعہ شبہات کو درک کرسکیں۔ اسلامی فلسفہ کی نظر میں اس شبہ کو دور کرنے کا بنیادی راستہ یہ ہے کہ ہم پہلے وجودذہنی کی حقیقت کو اچھی طرح سمجھ لیں۔ صرف اسی صورت میں یہ معما حل ہوسکتا ہے۔

اسلامی فلاسفہ ، وجود ذہنی کے سلسلہ میں پہلے اس کی تعریف بیان کرتے ہیں اور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ علم و ادراک، ادراک کرنے والے میں ادراک ہونے والے کے لیے ایک قسم کے وجود سے عبارت ہے اس کے بعد اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لیے بعض دلیلیں پیش کرتے ہیں اور پھر ذہنی وجود پر ہونے والے اعتراضات اور ان کے جواب بیان کرتے ہیں۔

یہ بحث اس اندازہ سے اسلامی دور کے آغاز میں موجود نہ تھی لہٰذا یونانی دور میں بدرجہ اولیٰ اس کا سراغ نہیں ملے گا۔ ہمارے تحقیقات کے مطابق یہ بحث اس نام سے بظاہر پہلی مرتبہ خواجہ نصیرالدین طوسی کے ذریعہ فلسفہ و کلام کی کتابوں میں داخل ہوئی ہے۔ اس کے بعد اس نے فلسفہ و کلام کی کتابوں میں اپنا مناسب مقام حاصل کرلیا ہے۔ چنانچہ

صدرالمتالہین اور حاج ملا ہادی سبزواری جیسے متاخرین کی کتابوں میں اسے خاصی اہمیت حاصل ہے۔

فارابی، بوعلی سینا حتیٰ شیخ اشراق اور ان کے پیروئوں نے اپنی کتابوں میں ’’وجود ذہنی‘‘ کے عنوان سے کوئی باب نہیں کھولا ہے حتیٰ یہ لفظ بھی زبان پر نہیں لائے ہیں، وجودذہنی کی اصطلاح بوعلی سینا کے دور کے بعد وجود میں آئی ہے۔

البتہ فارابی و بوعلی سینا نے بعض دوسری مناسبتوں سے جو بحثیں کی ہیں اس سے یہ معلوم پڑتا ہے کہ ان کا بھی یہی نظریہ تھا کہ ادراک سے مراد ادراک کرنے والے میں ادراک ہونے والے کی حقیقت کی تمثیل ہے لیکن انہوں نے اس دعویٰ پر نہ کوئی دلیل و برہان پیش کی ہے نہ اسے وجود کے مسائل میں ایک مستقل مسئلہ کی حیثیت سے بیان کیا ہے اور نہ ہی اسے وجود کے تقسیمات میں ایک مستقل تقسیم مانا ہے۔

سبق نمبر۸

حادث و قدیم

حادث و قدیم کا مسئلہ ان فلسفیانہ مباحث میں شمار کیا جاتا ہے جو عرصہ دراز سے مرکز توجہ رہے ہیں۔ عرف و لغت دونوں میں ''حادث'' کا معنی ''نیا'' او رقدیم کا معنی ''پرانا'' ہے لیکن فلسفہ و کلام کی اصطلاح میں اس مفہوم عرف عام میں رائج مفہوم سے مختلف ہے ویسے فلاسفہ بھی جب حادث و قدیم کی بحث کرتے ہیں تو وہ یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ کون سی چیز نئی ہے اور کون سی چیز پرانی ہے لیکن کسی چیز کے نئے اور حادث ہونے سے فلاسفہ کی مراد یہ ہوتی ہے کہ جو چیز اب وجود میں آئی ہے وہ اس سے پہلے معدوم تھی، یعنی پہلے نہ تھی اب وجود میں آئی ہے اسی طرح اس چیز کے قدیم اور پرانے ہونے سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ چیز ہمیشہ سے تھی کوئی لمحہ ایسا نہ تھا جب وہ لباس وجود سے محروم رہی ہو۔

لہٰذا اگر ہم کسی ایسے درخت کو فرض کریں جس کی عمر اربوں سال ہو تو عرفِ عام میں وہ درخت پرانا اور بہت پرانا کہلائے گا لیکن فلسفہ اور کلام کی اصطلاح میں وہ درخت حادث اور نیا ہے کیونکہ یہی درخت اربوں سال پہلے نہ تھا۔

فلاسفہ حدوث وقدم کی تعریف میں کہتے ہیں کہ حدوث یہ ہے کہ کسی شئی کے وجود سے پہلے اس کا عدم پایا جاتا ہو اور قدم یہ ہے کہ شئی کے وجود سے پہلے اس کا عدم پایا جاتا ہو۔ پس حادث وہ موجد ہے جس کا عدم اس کے وجود پر مقدم رہا ہو اور قدیم وہ موجود ہے جس کے وجود پر عدم کا تقدم فرض نہ کیا جاسکتا ہو۔ حادث و قدیم کی بحث یہ ہے کہ آیا عالم کی تمام چیزیں حادث ہیں اور کوئی چیز بھی قدیم نہیں ہے؟ یعنی جس چیز پر نظر ڈالیں وہ پہلے نہ تھی بعد میںوجود میں آئی ہے یا تمام چیزیں قدیم ہیں اور کوئی چیز بھی حادث نہیں ہے۔ یعنی ہر چیز ہمیشہ رہی ہے؟ یا بعض چیزیں حادث ہیں اور بعض چیزیں قدیم، مثلاً شکلیں، صورتیں اور ظواہر، حادث ہیں لیکن مادے، موضوعات اور ناقابل مشاہدہ چیزیں قدیم ہیں؟ یا یہ کہ افراد اور اجزاء حادث ہیں لیکن نوعیں اور کلیات قدیم ہیں یا طبیعی و مادی چیزیں حادث ہیں لیکن مجرد اور مافوق مادہ چیزیں قدیم ہیں یا صرف خدا یعنی خالق کل اور علت العلل قدیم ہے اور

اس کے سوا تمام چیزیں حادث ہیں۔ مختصر یہ کہ کائنات حادث ہے یا قدیم؟

اسلامی متکلمین کا نظریہ یہ ہے کہ صرف خدا قدیم ہے۔ خدا کے علاوہ ’’جہان‘‘ یا ’’ماسوی‘‘ کے نام سے جو چیزیں ہیں چاہے وہ مادہ ہوں یا صورت، افراد ہوں یا انواع اجزاء ہوں یا کل مجرد ہوں یا مادی سب کی سب حادث ہیں لیکن اسلامی فلاسفہ کہتے ہیں کہ حدوث، عالم طبیعت کا خاصہ ہے۔ عالم طبیعت سے مافوق عوالم، مجرد اور قدیم ہیں، خود عالم طبیعت میں بھی اصول و کلیات قدیم ہیں، صرف فروع اور جزئیات حادث ہیں لہٰذا یہ کائنات فروع اور جزئیات کے لحاظ سے حادث ہے لیکن اصول و کلیات کے اعتبار سے قدیم ہے۔

کائنات کے حدوث و قدم کی بحث متکلمین اور فلاسفہ کے درمیان شدیدنزاع کا باعث ہوئی ہے۔ غزالی نے جن کا عرفانی و صوفیائی ذوق ان کے کلامی ذوق پر غالب ہے بوعلی سینا کو چند مسائل کے باعث جن میں عالم کے قدیم ہونے کا مسئلہ بھی شامل ہے کافر قرار دیا ہے۔ غزالی نے اپنی مشہورومعروف کتاب ’’تہافت الفلاسفہ‘‘ میں فلسفیوں پر بیس اعتراضات کیے ہیں اور اپنے خیال میں فلاسفہ کی متضاد بیانی کو اجاگر کیا ہے۔ ابن رشد اندلسی نے غزالی کے اعتراضات کا جواب دیا ہے ور اپنی کتاب کا نام ’’تہافت التہافت‘‘ رکھا ہے۔

متکلمین کہتے ہیں کہ اگر کوئی چیز قدیم ہو اور حادث نہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ہمیشہ رہی ہے اور کوئی ایسا لمحہ نہ تھا جب وہ نہ رہی ہو۔ ایسی چیز کسی خالق اور علت کی بھی محتاج نہ ہوگی لہٰذا اگر یہ فرض کرلیں کہ ذات حق کے سوا بھی کچھ ایسی چیزیں ہیں جو قدیم ہیں تو قدرتی طور پر وہ خالق سے بے نیاز بھی ہیں۔ پس خدا کی طرح وہ بھی واجب الوجود بالذات ہیں لیکن واجب الوجود بالذات کو واحد ثابت کرنے والے دلائل و براہین ہمیں ایک سے زائد واجب الوجود کے قائل ہونے کی اجازت نہیں دیتے لہٰذا ایک سے زیادہ قدیم بھی نہیں ہوسکتا اس کے سوا جو کچھ ہے حادث ہے۔ پس یہ کائنات چاہے مجرد ہو یا مادی اصول ہوں یا فروع، انواع ہوں یا افراد، کل ہو یا جزء، مادہ ہو یا صورت ظاہر ہو یا باطن ، بہرصورت حادث ہے۔

فلسفیوں نے متکلمین کو دندان شکن جواب دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ آپ لوگوں کے تمام اشتباہات کا سبب ایک چیز ہے اور وہ یہ کہ آپ لوگوں نے یہ گمان کرلیا ہے کہ اگر کسی چیز کا وجود ازلی و دائمی ہو تو پھر وہ یقیناً

علت سے بے نیاز ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کسی شئے کے لیے علت کی محتاجی یا بے نیازی خود اس شئی کی ذات سے مربوط ہے کہ وہ واجب الوجود ہے یا ممکن الوجود اس کے حدوث و قدیم سے اس کا کوئی تعلق نہیں مثلاً سورج کی شعاعیں، سورج کی دین ہیں، یہ شعاع سورج سے علیحدہ مستقل طور پر موجود نہیں ہوسکتی۔ اس کا وجود سورج سے وابستہ ہے اور اسی کے زیراثر ہے اب ہم چاہے یہ فرض کریں کہ ایک وقت تھا جب یہ شعاعیں موجود نہ تھیں۔ یا یہ فرض کریں کہ سورج بھی ہمیشہ تھا اور اس کی کرنیں بھی ہمیشہ اس کے ہمراہ تھیں۔ اگر یہ فرض کرلیں کہ سورج کی کرنیں ہمیشہ ہمیشہ سے سورج کے ہمراہ تھیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کرنیں سورج سے بے نیاز ہیں۔

فلسفیوں کا دعویٰ ہے کہ کائنات کو خدا سے وہی نسبت ہے جو شعاع کو سورج سے ہے فرق بس اتنا ہے کہ سورج کو اپنا نور اور اپنے کام کاکوئی علم نہیں ہے وہ اپنے کام علم و ارادہ سے انجام نہیں دیتا لیکن خدا اپنی ذات اور اپنے کام سے باخبر ہے۔

اسلام کے اصل مصادر میں کچھ ایسی تعبیریں بھی ملتی ہیں جہاں خدا سے کائنات کی نسبت کو سورج سے شعاع کی نسبت سے تشبیہ دی گئی ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے: اللہ نور السموات والارض (نور:۳۵) مفسروں نے اس آیت کی تفسیر میں کہا ہے کہ خدا آسمانوں اور زمینوں کو نور عطا کرنے والا ہے دوسرے لفظوں میں آسمان و زمین کا وجود الٰہی شعاع ہے۔

فلسفیوں کے پاس عالم کے قدیم ہونے پر خود عالم کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس دعوے پر ان کے اصرار کا سبب یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں خدا فیاض علی الاطلاق اور قدیم الاحسان ہے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم اس کے فیض اور احسان کو محدود و منقطع فرض کرلیں۔ دوسرے لفظوں میں الٰہی فلاسفہ ایک قسم کی ''برہان لمی'' کے ذریعہ یعنی خدا کے وجود اور اس کے صفات کو مقدمہ قرار دے کر عالم کے قدیم ہونے کے قائل ہوئے ہیں۔ عام طور سے منکرین خدا عالم کے قدیم ہونے کی بحث چھیڑتے ہیں لیکن الٰہی فلاسفہ کہتے ہیں کہ تم جس چیز کو انکار خدا کی دلیل بتاتے ہو ہماری نگاہ میں وہ خدا کے وجود کا لازمہ ہے اس کے علاوہ تمہاری نظر میں عالم کا قدیم ہونا ایک مفروضہ ہے لیکن ہمارے نظریہ کے مطابق وہ مسلم الثبوت حقیقت ہے۔

ثابت اور متغیر

فلسفیانہ مباحث میں ایک بحث ثابت اور متغیر کی ہے یہ بحث حادث اور قدیم کی بحث سے قربت رکھتی ہے تغیر یعنی تبدیلی اور ثبات یعنی یکسانیت۔

اس میں شک نہیں کہ ہم ہر آن دنیا میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کامشاہدہ کرتے رہتے ہیں خود ہم اس دنیا میں آئے ہر وقت ایک حالت سے دوسری حالت میں بدلتے رہتے ہیں۔ کتنے دور پورے کرچکے ہیں اور کتنے دور طے کرنے ابھی باقی ہیں۔ یہ سلسلہ ہماری موت تک اسی طرح جاری رہے گا یہی صورت حال زمین، دریا، پہاڑ، درخت، جانور، منظومہ شمسی، ستاروں اور کہکشائوں کی بھی ہے۔

کیا یہ تبدیلیاں صرف ظاہری ہیں اور اس کا تعلق کائنات کے اعراض اور شکل و صورت سے ہے یا یہ تبدیلی گہری اور بنیادی تبدیلی ہے اور دنیا میں کوئی بھی چیز ثابت و استوار نہیں ہے؟ علاوہ ازیں دنیا میں رونما ہونے والی یہ تبدیلیاں، فوری اور ناگہانی ہیں یا تدریجی و زمانی؟

یہ مسئلہ بھی بڑا پرانا مسئلہ ہے اور قدیم یونان میں بھی یہ بحث رہی ہے۔ دیمقراطیس جنہیں ایٹمی نظریہ کا باباآدم کہا جاتا ہے اور وہ ہنس مکھ فلسفی کے نام سے بھی مشہور ہیں۔ مدعی تھے کہ یہ تمام تبدیلیاں اور تغیرات سطحی ہیں کیونکہ وجود طبیعت کی بنیاد ایٹمی ذرات ہیں جو ازلی وابدی ہیں اور وہ ایک ہی حال پہ باقی ہیں ان میں کسی قسم کی تبدیلی رونما نہیں ہوتی ہے۔ یہ تبدیلیاں جو ہمیں نظر آتی ہیں ویسی ہی ہیں جیسی تبدیلیاں سنگریزوں کے ڈھیر میں نظر آتی ہیں جو ایک جگہ پر جمع ہوکر مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتے ہیں لیکن خود ان کی حقیقت و ماہیت میں کسی قسم کی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔

یہ وہی نظریہ ہے جو مشینی نظریہ کے نام سے مشہور ہے اور یہ ایک قسم کا میکانیکی فلسفہ ہے۔

لیکن ’’ہرقلیطوس‘‘ نامی یونانی فلسفی اس نظریہ کے برخلاف مدعی ہے کہ کوئی چیز بھی دو لمحات میں ایک حالت پر نہیں رہتی، یہ جملہ ان ہی کا ہے کہ ’’ایک ہی دریا میں دو مرتبہ قدم نہیں رکھا جاسکتا‘‘ کیونکہ دوسرے لمحہ میں نہ انسان وہ انسان رہ جاتا ہے اور نہ دریا وہی دریا، دونوں بدل جاتے ہیں یہ فلسفہ صرف اس لحاظ سے دیمقراطیس فلسفہ کے مدمقابل قرار پایا ہے کہ ہرقلیطوس ہر چیز کو دگرگوں اور تبدیل ہوتے سمجھتا ہے۔ اس کی نگاہ میں کوئی چیز بھی ثابت و برقرار نہیں ہے لیکن میکانیکی

ہونے کے لحاظ سے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی یہ فلسفہ بھی دنیا میکی نہیں ہے۔

ارسطو کے فلسفہ نے تو مان لیا ہے کہ طبیعت کے تمام اجزاء بدلتے رہتے ہیں اس سلسلے میں اسے کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن یہ تبدیلیاں تدریجی و زمانی ہیں یا فوری و یکبارگی؟ یہاں اسے تامل ہے اس فلسفہ میں تدریجی تبدیلی کو حرکت اور ناگہانی تبدیلی کو کون و فساد کے نام سے یاد کیا جاتا ہے یعنی ناگہانی طور پر وجود میں آنے کو ''کون'' اور اچانک فنا ہوجانے کو ''فساد'' کہتے ہیں۔ چونکہ ارسطو اور ان کے پیروئوں کے خیال میں کائنات کی تمام بنیادی تبدیلیاں خاص کر جوہروں میں واقع ہونے والے تغیرات، ناگہانی ہیں لہٰذا وہ لوگ اس کائنات کو جہان کون و فساد کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

یہاں تبدیلیاں ناگہانی ہیں، یعنی آن واحد میں تبدیلی واقع ہوتی ہے۔ اس ایک لمحہ کے علاوہ دیگر لمحات میں ثبات برقرار رہتا ہے۔ لہٰذا اگر ہم ان تبدیلیوں کو ناگہانی مان لیں تو چونکہ یہ تبدیلیاں آن واحد میں واقع ہوتی ہیں اس ''آن'' کے سوا دیگر لمحات یعنی ''زمان'' میں ثابت رہتی ہیں اس قسم کا تغیروثبات دونوں ''نسبی و اضافی'' ہوگا۔ لہٰذا اگر تغیروتبدل ''حرکت'' کے عنوان سے ہو تو وہ ''مطلق'' تبدیلی ہے لیکن اگر یہ تغیر کون و فساد کے طور پر ہو اور ناگہانی ہو تو وہ تغیر ''نسبی'' ہے۔

پس ارسطو کے ماننے والوں کے نزدیک (دیمقراطیسیوں کے برخلاف) عالم طبیعت میں اگرچہ کوئی چیز بھی بطور مطلق ثابت و یکساں نہیں ہے بلکہ ہر چیز متغیر ہے لیکن چونکہ طبیعت میں اصل مقام جواہر کو حاصل ہے اور جواہر کی تبدیلی ناگہانی ہے لہٰذا کائنات نسبی طور پر ثابت بھی ہے اور متغیر بھی اور کائنات پر تغیر سے زیادہ ثبات کی حکمرانی ہے۔

ارسطو اور ان کے پیروئوں نے اشیاء کو ایک خاص انداز سے تقسیم کیا ہے اور مجموعی طور پر تمام اشیاء کو (۱۰) اصلی جنسوں کے ذیل میں جگہ دی ہے اور انہیں ''مقولہ'' کے نام سے یاد کیا ہے وہ (۱۰) مقولے یہ ہیں: مقولہ جوہر، مقولہ کم، مقولہ کیف، مقولہ آئین، مقولہ وضع، مقولہ متیٰ، مقولہ اضافہ، مقولہ جدہ، مقولہ فعل، مقولہ انفعال۔

ارسطوئیوں کے خیال میں حرکت، صرف مقولہ کم، مقولہ کیف اور مقولہ آئین میں واقع ہوتی ہے۔ تمام مقولوں میں حرکت واقع نہیں ہوتی دوسرے تمام مقولوں میں واقع ہونے والی تبدیلیاں سب کی سب ناگہانی ہیں۔

دوسرے لفظوں میں دیگر مقولات میں نسبی ثبات موجود ہے اور جن تین مقولوں میں حرکت پائی جاتی ہے چونکہ خود حرکت بھی دائمی نہیں ہے کبھی ہے اور کبھی نہیں ہے لہٰذا ان تین مقولوں میں بھی نسبی ثبات حکم فرما ہے پس ارسطو کے فلسفہ میں ثبات، تغیر سے اور یکسانیت دگرگونی سے زیادہ نظر آتی ہے۔

بوعلی سینا کا نظریہ تھا کہ حرکت، مقولہ وضع میں بھی پائی جاتی ہے انہوں نے ثابت کیا ہے کہ بعض حرکتیں جیسے کرہ زمین کی اپنے محور کے گرد حرکت، وضع حرکت ہے اینی حرکت نہیں ہے اسی لیے بوعلی سینا کے بعد اینی حرکتیں، انتقالی حرکتوں سے مخصوص ہوگئیں۔ بوعلی نے جس چیز کو کشف کیا ہے اور دوسروں نے بھی اسے قبول کرلیا ہے وہ ایک دوسری حرکت کا وجود نہیں تھا بلکہ ایک قسم کی حرکت کی ماہیت کی وضاحت تھی جسے دوسرے لوگ اپنی حرکت سمجھتے تھے لیکن بوعلی سینا نے ثابت کیا کہ وہ وضعی حرکت ہے۔

اسلامی فلسفہ میں صدرالمتالہین کے ہاتھوں رونما ہونے والے انقلابات میں ایک حرکت جوہریہ کا اثبات بھی ہے۔ صدرالمتالہین نے ثابت کیا ہے کہ حتیٰ مادہ و صورت کے ارسطوئی اصول کے مطابق بھی یہ قبول کرنا پڑے گا کہ عالم کے جواہر دائمی طور پر متحرک ہیں ان جواہر میں ایک لمحہ کے لیے بھی ثبات و یکسانیت نہیں پائی جاتی اور اعراض (یعنی بقیہ دوسرے نومقولے) بھی جوہر کے اتباع میں حرکت کر رہے ہیں۔ صدرالمتالہین کے نظریہ کے مطابق طبیعت، حرکت کے مساوی ہے اور حرکت دائمی، پیہم اور غیرمنقطع حدوث و فنا کے مساوی ہے۔

حرکت جوہریہ کے اصول کی بنا پر ارسطوئی کائنات کا چہرہ کلی طور پر دگرگوں ہوجاتا ہے اس اصول کے مطابق طبیعت و مادہ حرکت کے مساوی ہے، اور زمان اسی حرکت جوہری کے اندازہ اور کشش کو کہتے ہیں جب کہ ثبات ماوراء الطبیعی ہونے کے برابر ہے جو کچھ بھی ہے یا تغیر مطلق (طبیعت) ہے یا پھر ثبات مطلق (ماوراء طبیعت) طبیعت کا ثبات نظم کا ثبات ہے نہ کہ وجود ہستی کا ثبات یعی اس کائنات پر ایک مسلم الثبوت ناقابل تغییر نظام حکم فرما ہے لیکن اس نظام کے اندر جو کچھ بھی ہے وہ متغیر ہے بلکہ عین تغیر ہے اس کائنات کا وجود اور اس کا نظام دونوں ہی کا سرچشمۂ ماورا طبیعت ہے اور اگر اس پر دوسرے جہان کی حکومت نہ ہوتی تو یہ دنیا جو سر سے پیر تک دگرگون و متغیر ہے اس کے ماضی کا رابطہ اس کے مستقبل سے ٹوٹ گیا ہوتا۔

گشت مبدل آب این جو چند بار

عکس ماہ و عکس اختر برقرار

موجوں نے بدلا ہے اس دریا کا پانی کتنی بار

ماہ و انجم کی ہیں تصویریں جگہ پر برقرار

مسائل فلسفہ کے ذیل میں ہم یہ اشارہ کرچکے ہیں کہ وجود کے ابتدائی تقسیمات یعنی وہ تقسیمات جو براہ راست ''موجود بما ہوموجود'' کی تقسیم ہیں فلسفہ اولیٰ کے دائرہ میں شامل ہیں۔

یہاں ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ثابت و متغیر کی بحث صدرالمتالہین سے پہلے طبیعیات کے دائرہ میں شمار ہوتی تھی کیونکہ ہر حکم اور ہر تقسیم جو ''جسم بما ہوجسم'' سے مربوط ہو وہ طبیعیات سے تعلق رکھتی ہے، پہلے یوں کہا جاتا تھا کہ یہ جسم ہے جو ثابت ہے یا متغیر دوسرے لفظوں میں: ساکن ہے یا متحرک چنانچہ حرکت و سکون جسم کے عوارض سے ہیں لہٰذا ثابت و متغیر کی بحث صرف طبیعیات میں ہونی چاہیے۔

ارسطو ابن سینا اور ان کے پیروئوں نے حرکت و سکون کی بحث کو طبیعیات میں بیان کیا ہے لیکن صدرالمتالہین کے ذریعہ اصالت وجود اور حرکت جوہریہ کے انکشاف اور یہ معلوم ہوجانے کے بعد کہ عالم کی طبیعتیں ''متحرک بما ہومتحرک'' اور ''متغیر بماھومتغیر'' ہیں یعنی جسم کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس پر صرف حرکت عارض ہوا کرتی ہو اور بعض اوقات اس سے حرکت سلب کرلی جاتی ہو اور اس کی اسی عدم حرکت کی حالت کو سکون کے نام سے یاد کرتے ہوں بلکہ طبائع عالم، عین حرکت ہیں اس جوہری کے مقابلہ میں ''ثبات'' ہے نہ کہ ''سکون'' سکون عارضی حرکتوں کے سلسلہ میں صحیح ہے کہ وہاں حرکت نہ ہونے کی حالت کو سکون کہہ دیتے ہیں لیکن ذاتی و جوہری حرکت کے سلسلہ میں سکون فرض نہیں کیاجاسکتا۔ اس قسم کی حرکت جوہری جوعین جوہر ہے اس کے مقابلہ میں وہ جواہر ہیں جن کے لیے ثبات عین ذات ہے وہ ایسے موجودات ہیں جو زمان و مکان سے مافوق اور قوت واستعداد نیز زمانی و مکانی جہات سے عاری ہیں۔ لہٰذا یہ جسم نہیں ہے جو ثابت یا متغیر ہے بلکہ (عالم طبیعت) پس وجودوہستی جس طرح اپنی ذات کے اندر واجب و ممکن میں تقسیم ہوتی ہے اسی طرح اپنی ذات میں ثابت و سیال میں بھی تقسیم ہوتی ہے۔

اسی لیے صدرالمتالہین کے نقطہ نظر سے طبیعیات میں صرف بعض حرکتوں یعنی جسم کی ان عارضی حرکتوں سے بحث ہونی چاہیے جن کے مقابلہ میں سکون ہے۔ اس کے علاوہ دیگر حرکات یا خود ان ہی حرکات سے بھی فلسفہ اولیٰ میں بحث و تحقیق ہونی چاہیے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ جسم طبیعی پر عارض ہوتی ہیں۔ صدرالمتالہین نے حرکت کی بحث کو کتاب اسفار کے امورعامہ میں قوت و فعل کی بحث کے ذیل میں بیان کیا ہے اگر حق یہ تھا کہ اس کے لیے ایک مستقل باب کھولتے۔

اس اہم انکشاف (کہ وجود خود اپنی ذات میں ثابت و سیال میں تقسیم ہوتا ہے اور یہ کہ ثابت وجود، وجود ہی کی ایک قسم ہے اور سیال وجود، وجود کی ایک دوسری قسم ہے) کا ایک بہت ہی اہم نتیجہ یہ ہے کہ ''ہوجانا'' یا شکل بدلتے رہنا ''صیرورت '' بعینہٖ وجود ہی کا ایک درجہ ہے اگرچہ ایک لحاظ سے ''ہوجان'' کو عدم وجود کی ترکیب آمیزش بھی سمجھ سکتے ہیں لیکن یہ آمیزش اور ترکیب حقیقی نہیں ہے بلکہ ایک قسم کا اعتبارومجاز ہے۔

یورپ کے جدید فلسفہ میں حرکت نے دوسرے طریقوں سے اپنا مقام حاصل کیا ہے۔ کچھ فلسفی اس نظریہ کے قائل ہوئے ہیں کہ حرکت طبیعت کا بنیادی رکن ہے۔ دوسرے لفظوں میں ان لوگوں کے خیال میں طبیعت ''شدن'' (ہوجانے) کے مساوی ہے لیکن چونکہ یہ نظریہ اصالت وجود اور ثابت و سیال میں وجود کی ذاتی تقسیم کی بنیاد پر استوار نہ تھا لہٰذا ان فلسفیوں نے یہ تصور کرلیا کہ ''ہوجانے'' کا مطلب وہی اجتماع نقیضین ہے جسے قدماء محال سمجھتے رہے ہیں۔ اسی طرح انہوں نے یہ بھی گمان کرلیا کہ ''ہوجانے'' کا لازمہ یہ ہے کہ ''ہوہویت'' کا اصول باطل ہے جسے قدماء مسلم الثبوت سمجھتے تھے۔

ان فلسفیوں کا خیال ہے کہ قدیم فلاسفہ کے افکار پر حاکم قانون ''ثبات کا قانون'' ہے قدماء چونکہ موجودات کو ثابت مانتے تھے اسی لیے وہ تصور کرتے تھے کہ تمام اشیاء ''وجود'' اور ''عدم'' کے محور پر گردش کرتی ہیں لہٰذا ان دونوں میں سے صرف کسی ایک کو صحیح ہونا چاہیے (اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین دونوں کے محال ہونے کا قانون) یعنی ہمیشہ یا ''ہونا '' ہے یا ''نہ ہونا'' ہے تیسری کوئی شق نہیں ہے اسی طرح چونکہ قدماء تمام اشیاء کو ثابت سمجھتے تھے لہٰذا وہ تصور کرنے لگے کہ ہر چیز ہمیشہ خود خود ہی ہے (قانون ہوہویت) لیکن طبیعت میں تغیر اور حرکت کے قانون کے انکشاف اور یہ ثابت ہوجانے کے بعد کہ طبیعت ہر وقت ہوجانے (شدن) کی منزل میں ہوتی ہے یہ دونوں قانون، ناقابل ا

عتبار ہوجاتے ہیں۔ کیونکہ ’’ہوجانا‘‘ (شدن) ’’ہونے‘‘ (بودن) اور ’’نہ ہونے‘‘ (نبودن) کا اجتماع ہے جب کسی شئی میں ہونا اور نہ ہونا دونوں اکٹھا ہوجائے تو اس وقت ’’ہوجانا‘‘ متحقق ہوتا ہے، ہوجانے کی صورت میں شئی ہے بھی اور نہیں بھی۔ کوئی بھی شئی ہوجانے کے دور میں ہر لمحہ میں خود اپنے آپ سے غیر ہوجاتی ہے وہ خود ہوتے ہوئے بھی خود نہیں ہوتی اور خود اپنے آپ سے سلب ہوجاتی ہے پس اگر اشیاء پر حاکم قانون ہونے اور نہ ہونے کا قانون ہوتا تو اجتماع نقیضین کے محال ہونے کا قانون بھی صحیح ہوتا اور ’’ہوہویت‘‘ کے قانون کو بھی تسلیم کرلیا جاتا لیکن چونکہ اشیاء پر حاکم قانون ہوجانے اور ایک حال سے دوسرے حال میں ڈھلتے رہنے کا قانون ہے لہٰذا یہ دونوں قانون باطل ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اجتماع نقیضین کے محال ہونے کا قانون اور ہوہویت کا قانون جو قدماء کے افکار پر بلاشرکت غیرے حکم فرما تھا خود ان کا سرچشمہ ایک دوسرا قانون تھا اور قدماء اسے بھی بے چون و چرا تسلیم کیے ہوئے تھے اور وہ ’’قانون ثبات‘‘ ہے لیکن جب طبیعی علوم کے ذریعہ اس قانون کا باطل ہوجانا ثابت ہوگیا تو قدرتی طور پر یہ دونوں قانون بھی بے اعتبار ہوگئے یہی ہیگل سے لے کر آج تک کے بہت سارے جدید فلاسفہ کے نظریات کا نچوڑ ہے۔

لیکن صدرالمتالہین نے ’’قانون ثبات‘‘ کو ایک دوسرے طریقہ سے باطل قرار دیا ہے، صدر المتالہین نے جس حرکت کا انکشاف کیا ہے اس کا مطلب یہ ضرور ہے کہ طبیعت ’’عدم ثبات‘‘ کے مساوی ہے اور عدم ثبات تجرد کے مترادف ہے لیکن ملاصدرا جدید فلاسفہ کے مانند نتیجہ اخذ نہیں کرتے وہ یہ نہیں کہ چونکہ طبیعت ’’تبدیل ہوجانے‘‘ کے مترادف ہے اور خود ان کے اپنے الفاظ میں، سیلان و صیرورت کے مساوی ہے لہٰذا اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین کے محال ہونے کا قانون باطل ہے۔ صدر المتالہین ’’ہوئے جانے‘‘ کو وجود عدم کا ایک قسم کا اجتماع ماننے کے باوجود اسے اجتماع نقیضین نہیں سمجھتے ایسا کیوں ہے؟ اس لیے کہ انہوں نے ایک دوسرے اہم قانون کا انکشاف کرلیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وجودوہستی خود اپنی ذات میں ثابت وسیال دوحصوں میں تقسیم ہوتی ہے، ثابت وجودخودہستی ہی کا ایک درجہ ہے نہ یہ کہ وجود اور عدم کا مرکب ہے۔ سیال وجود بھی ہستی ہی کا ایک دوسرا درجہ ہے نہ کہ وجودوعدم کا مجموعہ وجود عدم سے ’’ہوجانے‘‘ کی ترکیب کا مطلب اجتماع نقیضین نہیں ہے اسی طرح یہ شئی کو خود اس کی ذات سے سلب کرلینا بھی نہیں ہے۔ جدید فلسفیوں کی لغزشوں کے دواسباب ہیں: ۱۔ ثابت و سیال دو حصوں میں وجود کی تقسیم کو نہیں سمجھ سکے ہیں۔ ۲۔ تناقض اور تضاد کے قانون کے سلسلہ میں ان کے تصورات مبہم اور ناقص ہیں۔

سبق نمبر۹

علت و معلول

فلسفہ کا قدیمی ترین مسئلہ علت و معلول کا مسئلہ ہے، آپ کو ہر فلسفیانہ نظام میں علت و معلول کا ذکر ضرور ملے گا، یہ مسئلہ اصالت وجود یا وجود ذہنی کے مسئلہ سے بالکل مختلف ہے کیونکہ اصالت وجود یا وجودذہنی کو بعض فلسفوں میں بڑا مقام حاصل ہے اور انہیں بڑی اہمیت دی گئی ہے اور بعض فلسفوں میں ان کا نام و نشان بھی نہیں ملتا۔ یہی حال قوت و فعل کی بحث کا بھی ہے ارسطو کے فلسفہ میں اس کا کردار بڑا اہم ہے یا ثابت و متغیر کی بحث جسے صدرالمتالہین کے فلسفہ میں ایک خاص مقام حاصل ہے۔

علیت ان دوچیزوں کے درمیان ایک قسم کے رابطہ کو کہتے ہیں جنہیں علت و معلول کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور یہ رابطہ بہت گہرا رابطہ ہے علت و معلول کے درمیان رابطہ یہ ہے کہ علت، معلول کو وجود عطا کرتی ہے۔ معلول، علت سے جو چیز حاصل کرتا ہے وہ اس کی اپنی واقعیت اور مکمل وجود ہے۔ لہٰذا اگر علت نہ ہوتی تو معلول بھی وجود میں نہ آتا۔ اس قسم کا رابطہ آپ کو کہیں اور نہ ملے گا کہ ایک فریق کے معدوم ہوجانے سے دوسرے فریق کا بھی عدم لازم آتا ہو لہٰذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ معلول کے لیے علت کی احتیاج سب سے بڑی ضرورت ہے وہ خود اپنے وجودوہستی میں علت کا محتاج ہے۔ چنانچہ اگر ہم علت کی تعریف میں یہ کہیں تو بے جا نہ ہوگا کہ ''معلول اپنے وجود کے لیے جس چیز کا محتاج ہوتا ہے اسے علت کہتے ہیں۔''

علت و معلول کے باب میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ 'ہرحادث' معلول ہے اور ہر معلول علت کا محتاج ہے۔ پس ہر حادث علت کا محتاج ہے یعنی اگر کوئی چیز خود اپنی ذات میں عین وجود نہیں ہے اس کا وجود عارضی اور حادث ہے تو یقیناً یہ وجود کسی نہ کسی عامل کی مداخلت کا نتیجہ ہوگا جسے ہم علت کہتے ہیں۔ لہٰذا کوئی بھی حادث علت کے بغیر وجود میں نہیں آسکتا۔ اس نظریہ کے مقابلہ میں ایک دوسرا نظریہ ہے جو کہتا ہے کہ علت کے بغیر بھی حادث، وجود میں آسکتا ہے۔ اس مفروضہ کو ''صدفہ'' یا ''اتفاق' ' کے نام سے یاد کیا جاتاہے۔ فلسفہ قانون علیت کو تسلیم کرتے ہوئے صدفہ و اتفاق کے مفروضہ کی سختی سے مخالفت کرتا ہے۔

اس بات کو تو فلاسفہ اور متکلمین دونوں ہی مانتے ہیں کہ ہر حادث معلول ہے اور علت کا محتاج ہے لیکن متکلمین اس حادث کو ''حادث'' ہی کے نام سے یاد کرتے ہیں جبکہ فلاسفہ اسے ''ممکن'' کہتے ہیں۔ متکلمین کہتے ہیں کہ ہر ''حادث'' معلول ہے اور علت کا محتاج ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں ہر ''ممکن'' معلول ہے اور علت کا محتاج ہے۔ البتہ ان دونوں تعبیروں کے نتیجے بھی مختلف ہیں جن کی طرف ہم حادث و قدیم کی بحث میں اشارہ کرچکے ہیں۔

علت و معلول کی بحث میں ایک دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ہر علت صرف ایک مخصوص معلول کو ایجاد کرتی ہے نہ کہ ہر معلول کو اسی طرح ہر معلول صرف ایک خاص علت کے ذریعہ وجود میں آتا ہے، ہر علت کے ذریعہ وجود پذیر نہیں ہوسکتا۔ دوسرے لفظوں میں موجوداتِ عالم کے درمیان ایک خاص تعلق و ارتباط پایا جاتا ہے۔ لہٰذا ہر چیز، ہر شئی کے لیے مصدروجود نہیں بن سکتی اور ہر چیز ہر چیز سے وجود حاصل نہیں کرسکتی، ہم اپنے روزمرہ کے تجربات کی روشنی میں اس حقیقت پر یقین رکھتے ہیں مثلاً کھانا کھانا، سیر ہونے کی علت ہے اور پانی پینا سیراب ہونے کی علت ہے، تعلیم، عالم ہونے کی علت ہے۔ لہٰذا اگر ہم مذکورہ کسی معلول کو حاصل کرنا چاہیں تو ہمیں خود اس کی مخصوص علت کو وسیلہ بنانا ہوگا۔ شکم سیری کے لیے کبھی بھی پانی پینے یا تعلیم حاصل کو وسیلہ نہیں بناتے اور عالم بننے کے لیے کھانا کھالینے کو کافی نہیں سمجھتے۔

فلسفہ یہ ثابت کرتا ہے کہ کائنات کے تمام حوادث کے درمیان اس قسم کا ایک مسلم الثبوت رابطہ موجود ہے اور وہ اس حقیقت کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:

''ہر علت اور اس کے اپنے معلول کے درمیان ایک سخیت اور مخصوص مناسبت کارفرما ہوتی ہے جو ایک دوسری علت اور اس کے معلول کے درمیان نہیں پائی جاتی۔''

یہ قانون اہم ترین قانون ہے جو ہمارے افکار کو نظم و ترتیب عطا کرتا ہے اور ہمیں یہ بتاتا ہے کہ یہ کائنات کسی غیرمنظم اور بے ترتیب ڈھیر کے مانند نہیں ہے جہاں کوئی چیز کسی چیز کے لیے شرط نہ ہو بلکہ یہ کائنات ایک مرتب و منظم کارخانہ ہے جس کا ہر جزو اپنی ایک مخصوص جگہ رکھتا ہے اور ممکن نہیں کہ کوئی جزو کسی دوسرے جزو کی جگہ لے لے۔

اس سلسلے کا ایک اور مسئلہ یہ ہے کہ ارسطو کے فلسفہ میں علت کی چار قسمیں ہیں: ۱۔علت فاعلی، ۲۔علت غائی، ۳۔علت مادی، ۴۔علت صوری۔ انسانی مصنوعات میں یہ چاروں علتیں پورے طور پر پائی جاتی ہیں: مثلاً اگر ہم کوئی گھر بنائیں تو اس میں مزدور اور کاریگر، علت فاعلی ہیں، اس گھر میں سکونت و رہائش علت غائی ہے، اس گھر میں استعمال ہونے والا مصالحہ (یا اینٹ پتھر وغیرہ) علت مادی ہے اور اس عمارت کی شکل و صورت جو کسی رہائشی مکان سے مناسبت رکھتی ہے نہ کہ کسی حمام، گودام، یا مسجد سے اس کی علت صوری ہے۔ ارسطو کے نقطۂ نظر سے ہر طبیعی حادث، چاہے وہ جماد ہو یا نبات یا انسان، اس میں یہ چاروں علتیں بعینہٖ موجود ہوتی ہیں۔

علت و معلول کا ایک اور مسئلہ ہے یہ کہ طبیعیات اور طبیعی علماء کی اصطلاح میں علت کا مفہوم الٰہیات اور الٰہی علماء کی اصطلاح میں علت کے مفہوم سے تھوڑا مختلف ہے علم الٰہی جسے اب فلسفہ کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ لباس وجود عطا کرنے والے کو علت کہتے ہیں یعنی فلاسفہ اس چیز کو کسی چیز کی علت سمجھتے ہیں جس نے اس چیز کو وجود عطا کیا ہو ورنہ اسے علت نہیں کہتے بلکہ بعض اوقات اسے ''معد'' کے نام سے یاد کرتے ہیں لیکن طبیعی علوم کے ماہرین حتیٰ اس مقام پر بھی لفظ علت استعمال کرتے ہیں جہاں دوچیزوں کے درمیان صرف تحریک و تحرک کا رابطہ ہو۔ اسی لیے طبیعی علماء کیا صطلاح میں معمار اور کاریگر گھر کی علت ہے کیونکہ کاریگر کچھ نقل و انتقال کے ذریعے گھر بننے کا باعث بنا ہے لیکن الٰہی علماء کاریگر کو گھر کی علت ہرگز نہیں مانتے کیونکہ کاریگر گھر کو وجود نہیں بخشتا بلکہ گھر کو بننے میں کام کرنے والا مصالحہ پہلے سے موجود تھا اس کاریگر کا صرف اتنا کام ہے کہ اس نے مصالحہ میںنظم و ترتیب پیدا کردی ہے۔ اسی طرح طبیعی علماء کی اصطلاح میں ماں، باپ کو اولاد کی علت مانا جاتا ہے لیکن فلسفہ میں انہیں ''مقدمہ'' ''معد'' ور ''مجرا'' سمجھا جاتا ہے فلسفہ انہیں علت نہیں مانتا۔

علت و معلول کا ایک مسئلہ یہ ہے کہ علتوں کا سلسلہ (یہاںمراد فلسفیانہ اصطلاح کی علت ہے نہ کہ طبیعی اصطلاح کی علت یعنی وجود کی علتیں نہ کہ حرکت کی علتیں) متناہی و محدود ہے اس کا لامتناہی و لامحدود ہونا محال ہے یعنی اگر کسی چیز کا وجود کسی علت کا رہین منت ہو اور خود اس علت کا وجود بھی کسی دوسری علت کی دین ہو اور اس علت کا وجود بھی کسی تیسری علت سے وابستہ ہو تو ممکن ہے اسی طرح سے ہزاروں، لاکھوں اور اربوں علتیں اور معلولات ایک دوسرے سے صادر ہوئی ہوں اور ایک دوسرے کی ایجاد کردہ ہوں اور یہ سلسلہ اوپر بڑھتا رہے لیکن

آخرکار یہ سلسلہ ایک ایسی علت تک پہنچ کر رک جائے گا جو خود قائم بالذات ہے اور کسی علت کی محتاج نہیں ہے کیونکہ لامتناہی علتوں کا تسلسل محال ہے۔ فلسفیوں نے لامتناہی علتوں کے تسلسل کے محال ہونے پر بہت سے دلائل و براہین پیش کیے ہیں اور اسے مختصر کرکے کہتے ہیں کہ ''علتوں کا تسلسل محال ہے'' اور بعض اوقات مزید اختصار سے کام لیتے ہوئے کہتے ہیں ''تسلسل محال ہے'' لیکن اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ لامتناہی علتوں کا تسلسل محال ہے۔

لفظ تسلسل کو ''سلسلہ'' سے اخذ کیا گیا ہے جو زنجیر کے معنی میں ہیں لہٰذا تسلسل سے مراد لامتناہی علتوں کی زنجیر بننا ہوگا۔ فلسفیوں نے علتوں اور معلولوں کے نظم و ترتیب کو زنجیر کی کڑیوں سے تشبیہ دی ہے جو سلسلہ وار اور ترتیب سے یکے بعد دیگرے جڑی ہوتی ہیں۔

سبق نمبر۱۰

وجوب، امکان اور امتناع

فلسفہ کا ایک اہم مسئلہ وجوب، امکان اور امتناع کی بحث ہے جو مواد ثلاثہ کے نام سے مشہور ہے۔ منطقیوں کا کہنا ہے کہ اگر کسی محمول کو کسی موضوع سے نسبت دیں اور مثلاً یہ کہیں کہ الف، ب ہے تو الف سے ب کا یہ رابطہ تین کیفیتوں میں سے کسی ایک کیفیت کا حامل ہوگا یا یہ رابطہ ضروری، حتمی اور ناقابل انکار و اجتناب ہوگا، یعنی عقل اس رابطہ کے خلاف کچھ بھی تسلیم کرنے کو تیار نہ ہوگی یا معاملہ برعکس ہے اور اس کا رابطہ متناعی رابطہ ہے، یعنی موضوع پر محمول کا عارض ہونا محال ہے، دوسرے لفظوں میں عقل اس رابطہ کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے اور یا یہ رابطہ ایسا رابطہ ہے جسے قبول بھی کیا جاسکتا ہے اور رد بھی کرسکتے ہیں یعنی قابل اثبات بھی ہے اور لائق انکار بھی دوسرے لفظوں میں عقل نہ خود اسےقبول کرنے کے خلاف ہے اور نہ اس کے برخلاف رابطہ کو ماننے سے انکار کرتی ہے مثلاً چار کے عدد اور جفت ہونے کے آپسی رابطہ کو دیکھیں تو یہ رابطہ ضروری و حتمی ہے، عقل اس کے برخلاف قبول کرنے کو تیار نہیں ہے، عقل کہتی ہے ''چار'' حتماً جفت ہے ''بالضرورۃ وبالوجوب'' پس اس رابطہ پر جس چیز کی حکومت ہے وہ وجوب اور ضرورت ہے لیکن اگر یہ کہیں کہ ''پانچ جفت ہے'' تو یہاں، امتناعی رابطہ پایا جاتا ہے یعنی پانچ کی عدد جفت ہونے کو قبول نہیں کرتی ہے اور ہماری عقل بھی جو اس مفہوم کو درک کرتی ہے اسے ماننے کو تیار نہیں ہے پس ''پانچ'' اور ''جفت'' ہونے کے درمیان پایا جانے والا رابطہ امتناع و استحالہ ہے۔

لیکن اگر یہ کہیں : آج کے دن مطلع صاف ہے، تو یہاں امکانی رابطہ پایا جاتا ہے کیونکہ ''دن'' کی طبیعت نہ یہ تقاضا کرتی ہے کہ حتماً مطلع صاف رہے اور نہ ہی یہ تقاضا کرتی ہے مطلع حتماً ابرآلود رہے۔ دن کی طبیعت کے لحاظ سے دونوں صورتیں ممکن ہیں لہٰذا یہاں ''دن'' اور مطلع صاف ہونے کے درمیان امکانی رابطہ پایا جاتا ہے۔

پس جس موضوع و محمول کے رابطہ پر نظر ڈالیں ان کے درمیان پایا جانے والا رابطہ درحقیقت ان تینوں کیفیتوں میں سے کسی ایک کیفیت سے خالی نہیں ہوسکتا ان ہی کیفیتوں کو بعض اوقات کچھ خاص وجوہات کے پیش

نظر مادہ بھی کہتے ہیں یہاں تک کہ ہم نے جو کچھ بیان کیا وہ منطقیوں کا نظریہ تھا۔

فلسفی، جن کی بحث کا موضوع ہی وجود ہے کہتے ہیں؛ ہم جس ’’معنی و مفہوم‘‘ کو نظر میں رکھ کر موضوع قرار دیں اور ’’وجود‘‘ کو محمول کے عنوان سے اس سے منسوب کریں تو وہ تین قسموں سے باہر نہ ہوگا کیونکہ یا تو اس مفہوم و معنی سے وجود کا رابطہ ، وجوبی ہے یعنی اس چیز کا وجود ضروری و واجب ہے اسے واجب الوجود کہتے ہیں۔

فلسفہ میں خدا سے متعلق بحث ’’اثبات واجب الوجود‘‘ کے عنوان سے بیان کی جاتی ہے فلسفی دلائل کا تقاضا ہے کہ جس موجود کے لیے عدم محال ہے اور وجود ضروری ہے وہ موجود ہے اور اگر اس معنی و مفہوم سے وجود کا رابطہ منفی و امتناعی ہے یعنی اس کا موجود ہونا محال ہے بلکہ اس کا نہ ہونا واجب و ضروری ہے تو اسے ’’ممتنع الوجود کہتے ہیں مثلاً کوئی جسم ایک ہی وقت میں گول بھی ہو اور چوکور بھی، محال ہے۔

اور اگر اس معنی سے وجود کا رابطہ امکانی رابطہ ہو یعنی وہ معنی ایک ایسی ذات ہے نہ وجود سے گریز کرتی ہے اور نہ عدم سے تو اسے ممکن الوجود کہتے ہیں۔ اس کائنات کی تمام اشیاء جیسے انسان، حیوان، درخت، دریا اور پانی وغیرہ جو کچھ علتوں کے ذریعہ وجود میں آتی ہیں اور پھر معدوم ہوجاتی ہیں ممکن الوجود ہیں۔

وجوب و امکان کے ذیل میں ایک دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ہر ممکن الوجود اپنی علت کے ذریعہ واجب الوجود ہوجاتا ہے لیکن یہ واجب الوجود ’’بالذات‘‘ نہیں ہے بلکہ ’’بالغیر‘‘ ہے یعنی اگر کسی ممکن الوجود کی تمام علتیں اور شرائط فراہم ہوجائیں تو اس کا وجود میں آنا حتمی و ضروری ہے اور اس طرح وہ واجب الوجود بالغیر ہوجائے گا اور اگر وہ علل و شرائط فراہم نہ ہوں حتیٰ کوئی ایک شرط یا اس کی علت کا کوئی ایک جزو ہی کیوں نہ مفقود ہو ممتنع الوجود بالغیر ہوجائے گا۔

اسی لیے فلسفی کہتے ہیں: الشی مالم یجب لم یوجد جب تک کسی چیز کا وجود، وجود وضرورت کی حد تک نہیں پہنچتا وجود میں نہیں آتی۔

پس جو چیز وجود میں آئی ہے یا آتی ہے وہ ایک ناقابل تخلف یقینی و قطعی نظام میں ضرورت و وجوب کے حکم سے وجود میں آتی ہے۔ لہٰذا کائنات اور اس کی تمام چیزوں پر ایک ضروری، واجبی، یقینی اور ناقابل تخلف نظام

حاکم ہے اور آج کے فلاسفہ کی تعبیر کے مطابق کائنات پر حاکم نظام ایک جبری نظام ہے۔

علت و معلول کی بحث میں ہم یہ بتاچکے ہیں کہ علت و معلول کے درمیان سخیت پائے جانے کا قانون، ہمارے افکار کو ایک خاص نظم عطا کرتا ہے اور ہمارے ذہن میں اصول و فروغ نیز علتوں اور معلولوں کے درمیان ایک خاص قسم کا ربط مجسم کرتا ہے۔

اب یہاں ہم یہ عرض کرتے ہیں کہ یہ قانون کہ ہر ممکن الوجود، اپنی علت سے وجوب و ضرورت کسب کرتا ہے, ایک جہت سے علت و معلول سے مربوط ہے اور ایک جہت سے ضرورت و امکان سے تعلق رکھتا ہے۔ کائنات کے سلسلہ میں ہمارے فکری نظام کو ایک مخصوص رنگ دیتا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ نظام ضروری، حتمی اور ناقابل تخلف نظام ہے فلسفہ ، اسی چیز کو مختصر لفظوں میں ''علت و معلول کی ضرورت کا قانون'' کہتا ہے۔

اگر ہم طبیعت میں، علت غالی کے قانون کو تسلیم کرلیں، یعنی یہ مان لیں کہ طبیعت اپنے سیروسفر میں کسی مقصد کی جستجو کررہی ہے اور تمام مقاصدوغایات کی بازگشت ایک اصل مقصد کی طرف ہے جو ''غایت الغایات'' ہے تو پھر کائنات پر حاکم نظام ایک نیا روپ اختیار کرلے گا۔ البتہ ہم یہاں پر غایتوں کی بحث کو جو نہایت اہم اور دلچسپ کہتا ہے نہیں چھیڑیں گے اُسے فلسفہ کی مخصوص بحثوں کے لیے چھوڑ دیتے ہیں۔